الدِّين والنصّ والحقيقة

قراءة تحليلية في فكر محمد أركون



د. مصطفى الحسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

محمد أركون، ذلك المفكر العربي، الذي طالما تمتع بشخصية غير اعتيادية، أشاد بها كثيرٌ ممن وقفوا على منهجياته وعلى قراءاته في دراسة الفكر العربي، إنها قراءات قد تعجبك، وتستفزك وتغيظك في آنٍ واحد؛ إذ تتوسّل بمفاهيم ومصطلحات لم يسبق للشباب المثقف في العالم العربي الوقوف عليها. إنها كتابات تحتاج إلى دراسات مطوّلة وقراءات مركّزة، لعلّ القارئ بعدها يلتمس فيها خيطاً من خيوط أفكار محمد أركون.

وانطلاقاً مما تقدم، لا يخفي الدكتور مصطفى الحسن في كتابه **الدين والنص والحقيقة**، إعجابه ببعض أفكار الدكتور محمد أركون، ونقده لأفكار أخرى، وعلى الرغم مما عاناه من صعوبة في فهم الكثير من أفكاره، إلا أنه عاد ليقف على أرضية واسعة محفوفة بأفكار أركون ومنهجياته، التي طالما تميزت بطابع التنظير وبإثارة الأسئلة والإشكاليات، بهدف التوصّل أخيراً إلى إدراك مفاهيمها العميقة ومعانيها.

فكان هذا الكتاب، بفصوله السبعة، جسراً، حاول المؤلف مدّه بين القارئ من جهة وأفكار أركون من جهة أخرى، فخصّص مفهوماً لكل فصل ووسّعه وشرحه بأعمق قدرٍ ممكن. وكان منها ما يدور حول الحداثة، الاستشراق، النزعة الإنسانية، الظاهرة الدينية، العقل، النزعة التاريخية، واللسانيات. كلها مفاهيم شغلت الفكر العربي ودفعت القارئ إلى تساؤلات عديدة واستيضاحات كانت بمثابة مفاتيح لفهم بقية أفكار محمد أركون.

الثمن: ٧ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-72-8



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الدِّين والنصّ والحقيقة

قراءة تحليلية في فكر محمد أركون

الدِّين والنصّ والحقيقة

قراءة تحليلية في فكر محمد أركون

د. مصطفى الحسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الحسن، مصطفى
الدّين والنصّ والحقيقة: قراءة تحليلية في فكر محمد أركون/ مصطفى الحسن.
٢٠٧ ص.
بيليوغرافية: ص ٢٠٣ ـ ٢٠٧.
ISBN 978-9953-533-72-8
١ . الفلسفة العربية. ٢ . أركون، محمد. أ. العنوان.
181

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهـــداء

إلى

محمد الحسن وفاطمة الخوري

كما ربياني صغيرا

واحترما كل خطوة في حياتي

إلى

شروق الماجد

زوجتي وأكثر

التي آمنت بي في كل نظرة من عينيها

المحتويـــات

مقدمــــة

قبل سبع سنوات وقع بين يديّ كتاب لمحمد أركون، لا أخفي إعجابي بموسوعيته، وعدم قدرتي على فهم كثير من آرائه في ذلك الوقت، فكتبت بحثاً قصيراً عن التاريخية عنده، أيقنت بعدها أنه يتوسّل بمنهجيات لم تتح لي دراستها، ويقف على أرضية لم يسبق لي الوقوف عليها، وحالي مشابه لحال كثير من الشباب المثقف في العالم العربي، وفي المشرق بخصوص، فلا دراستنا الجامعية في أقسامها الشرعية والإنسانية، ولا قراءاتنا الشخصية أتاحت لنا الاطلاع على هذه المنهجيات الحديثة.

القراءة في فكر محمد أركون ممتعة ومستفزة في الوقت نفسه. على قدر ما يعجبك فهو يغيظك. ولا تستطيع إنكار الإفادة منه، كما أنك لا تستطيع موافقته في نتائجه. تُقدّر له موسوعيته، وتأخذ عليه تحيّزاته. أعدتُ قراءة كتبه مرات عديدة، وانطلقت منها إلى كتب ومعاجم أخرى لأتعرّف إلى تلك المصطلحات والمنهجيات، فتأخر هذا الكتاب كثيراً. كنت أحضر مجالس ثقافية تتحدث عنه، وألحظ حجم

الاختزال لأفكاره، وعدم القدرة على فهمها، فخشيت أن أقع في ما وقعوا فيه، فتمهلت كثيراً.

الحداثة الغربية، الفلسفة اليونانية، الفلسفة الحديثة، الاستشراق، الظاهرة الدينية، النزعة التاريخية والإنسانية.. ومفاهيم أخرى سعيت إلى التوسع فيها لإدراك ما يعنيه في كتاباته. يحاول محمد أركون استفتاح عصر جديد من البحث في العالم العربي، لذلك تميّزت نصوصه بالتنظير، والتنظير للتنظير، والتوسع المتعمد في الدعوة إلى منهجيات حديثة ونقد أخرى، وإثارة الأسئلة والإشكاليات التي يحتاج إليها الباحث ليدرك أهمية البحث عن الأجوبة. ولا يهم أن نخالفه في أجوبته، لكن المهم أن ندرك أهمية تساؤلاته في الدين والنصّ.

حاولت أن يكون هذا الكتاب جسراً بين القرّاء وتلك المنهجيات التي يسعى أركون إلى بثّها ونشرها، فربما توسعت في توضيح كثير منها، لأمهد الطريق لما قاله، فتصبح أفكاره أسهل في الفهم، لذلك لم أسعَ إلى نقدها بقدر ما سعيت إلى تسهيلها وترتيبها.

تحدثت في **الفصل الأول** عن الحداثة معناها ومفهومها، وعن معنى الفلسفة، ثم عن نشأة الحداثة العربية، وبيّنت أبرز اتجاهاتها، ثم بيّنت كيف نشأ الاتجاه الحداثي في القرن العشرين، ووضعت مبحثاً لتوضيح أهم ملامح فكر محمد أركون ليكون مفتاحاً لفهم بقية أفكاره.

في **الفصل الثاني** تحدثت عن الاستشراق، وبيَّنت معناه، ثم تطوره في النصف الثاني من القرن العشرين، وكيف أثّر ذلك في نشوء اتجاه يعتني بنقد النصّ وإعادة فهمه، وبيّنت أثر ذلك في محمد أركون، وكيف سعى إلى تطوير الاستشراق، وهل نجح في ذلك أم لا.

في **الفصل الثالث** تحدثت عن نشأة النزعة الإنسانية في الفلسفة اليونانية، ثم تطورها في الفلسفة الحديثة، ونقد محمد أركون لها، والبديل الذي طرحه وما يطرأ عليه من إشكالات.

في **الفصل الرابع** بيّنت مفهوم الظاهرة الدينية، ومعناها عند علماء الاجتماع، وكيف تطور هذا المفهوم في القرن العشرين، ثم بيَّنت معناها عند محمد أركون، وعن مفهوم الدين الذي يدعو إليه، وهو البديل الذي يتبناه، والذي يميّزه عن كثير من الكتّاب الآخرين في نقد النصّ.

في **الفصل الخامس** تحدثت عن مفهوم العقل، وبيَّنت مفهوم العقل الديني عند محمد أركون، ثم بيَّنت العقل الاستطلاعي أو عقل ما بعد الحداثة الذي يدعو إليه، ثم تحدثت عن معنى الأرثوذكسية الإسلامية عنده وأبرز معالمها.

في **الفصل السادس** تحدثت عن النزعة التاريخية في الفلسفة الغربية، وكيف تطورت في فكر أركون، والتاريخية التي يدعو إليها بدلاً من التاريخانية، ثم بيَّنت توظيفه لهذه النزعة في تشكيل مفهوم للنصّ القرآني.

في الفصل السابع والأخير تحدثت عن المنعطف اللغوي في الفلسفة، ثم عن اللسانيات، مفهومها وأبرز اتجاهاتها في العصر الحديث، وبيَّنت مفهومها عند أركون، وكيف يبني العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر في ما يخص القرآن والإسلام.

الفصل الأول

الحداثة: نشأتها وأبرز معالمها

أولاً: نشأة الحداثة الأوروبية، وأبرز معالمها

١ ـ مفهوم الحداثة

مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات رواجاً هذه الأيام، وهو مع ذلك من أكثرها التباساً وتداخلاً. تجد بعض الباحثين يميل إلى تعريفها وفق مجال علمي خاص، مثل الأدب والسياسة والاقتصاد والفلسفة وغيرها، بينما يميل آخرون إلى تعريفها من منطلق أيديولوجي، كمن يختزل الحداثة في العقلانية أو الليبرالية أو الاشتراكية أو المادية، وهذا ما يجعل تعريف الحداثة صعباً ومجهداً على الباحث. ومما يزيده صعوبة كونه من المصطلحات الوافدة، فبعد تحديد معنى الحداثة لا بدّ من تتبعه وملاحظة ما طرأ عليه أثناء انتقاله من فضائه الغربي إلى الفضاء العربي، الذي هو مختلف تماماً عن سابقه.

الحداثة الأوروبية ليست فكرة أو أيديولوجيا أو حدثاً تاريخياً أو عصراً معيناً حتى نستطيع تعريفها بسهولة، بل هي **وصف زمني للقرون الخمسة الأخيرة**، أي إنها نتيجة تاريخ طويل وبطيء، وهو في الوقت نفسه تاريخ مليء بالأحداث الفكرية والسياسية والاقتصادية. وبطبيعة الحال، فإن هذه القرون حملت في طياتها أفكاراً متصارعة ومتضادة ونماذج للحياة مختلفة ومتباينة. وتشير **موسوعة لالاند الفلسفية** إلى أن المصطلح استُعمل بكثرة منذ القرن العاشر الميلادي[1]، واحتاج إلى فترة من الزمن حتى ينضج ويتضح، ولم يأخذ معناه ودلالته إلا في القرن التاسع عشر الميلادي، فمن قائل إن الحداثة هي «النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر»، ومن قائل إنها «ممارسة السيادات الثلاث من طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات»، والبعض يقصرها على صفة واحدة: «قطع الصلة بالتراث»، «طلب الجديد»، «محو القدسية عن العالم»، «العقلنة»، «الديمقراطية»، «حقوق الإنسان»، «قطع الصلة بالدين»، «العلمانية»[2]، بينما تشير تعريفات أخرى

(١) فمثلاً حين نقول «التاريخ الحديث»، فإننا نعني تاريخ الوقائع منذ فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م، وحين نقول «الفلسفة الحديثة»، فإننا نعني فلسفة القرن السادس عشر حتى اليوم، انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط ٢ (باريس؛ بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، مج ٢، ص ٨٢٢، وعبارة الموسوعة «سقوط القسطنطينية».

(٢) انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٢٣.

إلى أن الحداثة صيغة عامة، فهي «ليست مفهوماً سوسيولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية». فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه «الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب، ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدّل في الذهنية»(٣).

نلاحظ التأكيد في معظم التعريفات أن الحداثة تعارض صيغة التقليد، وهو وصف مشتهر، أي إن جوهر الحداثة يكمن في رفض الماضي والتمرّد عليه، لكنها في الحقيقة ليست كذلك في كل الأحوال. فقد تكون الحداثة «سطحية تقوم على جهل التراث، حب الجديد مهما يكن، الاضطراب، المطالبة والمزايدة»(٤). وقد تكون رفضَ شيء من الماضي وتقبل شيء آخر. ففلاسفة الحداثة يرجعون الفضل في حداثتهم ونهضتهم إلى الفلسفة اليونانية، بمعنى أن أوروبا حين أرادت النهوض والخروج من ظلام العصور الوسطى وسيطرة الكنيسة، تجاوزت ذلك العصر الذي يمثّل ألف سنة، وعادت إلى فكر وفلسفة العصر اليوناني القديم لتنهل منه ما تحتاج إليه لإقامة حضارة جديدة، وهذا ما يسمّيه بعض الباحثين «العودة

---

(٣) انظر: فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦)، ص ٢١.

(٤) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج ٢، ص ٨٢٢.

والتجاوز»، أي إن العقل الغربي تجاوز العصور الوسطى ليعود إلى العصر اليوناني ويشكِّل منه مرجعية لفلسفته الحديثة[٥]. وهنا يتضح مدى سطحية الآراء المنادية إلى القطيعة التامة مع التراث، وأن هذه القطيعة تعد شرطاً من شروط الحداثة لا يمكن تجاوزه أو القفز عليه، فالحداثة الغربية لم تحدث قطيعة سلبية مع الماضي[٦]، وإنما عملت بمبدأ «العودة والتجاوز»، أي إنها عادت إلى الماضي واختارت منه وانتقت ما اعتقدت أنه إيجابي ونافع لها وتركت وهجرت ما اعتقدت أنه ضارٌّ بها[٧]، يقول ول ديورانت عن كتاب **الجمهورية** لأفلاطون: «هنا في كتاب الجمهورية نجد المشاكل التي تواجه العالم اليوم، من الشيوعية إلى الاشتراكية، ومبدأ مساواة المرأة

---

(٥) انظر: فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، [١٩٩٢])، ص ١٦.

(٦) يرى بعض الباحثين أن «القطيعة» لا تعني بالضرورة الهجر التام لكل ما سبق، وإنما هذا المعنى ينطبق على «القطيعة السلبية». أما «القطيعة الإيجابية» فمعناها اتخاذ موقف محدد من التاريخ أو التراث، أي أن نأخذ منه ما نريد ونعتقد أنه نافع ونترك ما لا نريد ونعتقد أنه ضار. لكني أعتقد أن مصطلح «العودة والتجاوز» أوضح في دلالته على هذا المعنى، انظر مثلاً: هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٧) بدأ العصر اليوناني من القرن الخامس قبل الميلاد وانتهى في القرن الخامس بعده، ثم بدأت العصور الوسطى واستمرت ألف عام تقريباً حتى فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م. ثم بدأ بعدها عصر الحداثة الأوروبية، ويرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أن أزمة الحداثة بدأت تظهر بعد الحرب العالمية الأولى، وأن عصر ما بعد الحداثة بدأ فعلياً منذ عام ١٩٦٥م، في حين يرى آخرون أننا ما زلنا نعيش في عصور الحداثة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥، وانظر أيضاً: عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ٨٢.

بالرجل في الحقوق، وتقييد النسل، وعلم تحسين النسل والمشاكل التي أثارها نيتشه الفيلسوف الألماني حول علم الأخلاق والحكومة الأرستقراطية، والمشاكل التي بحثها روسو الفيلسوف الفرنسي حول العودة في حياتنا إلى الطبيعة وحرية التعليم. هنا نجد فلسفة برغسون وفرويد، كل شيء موجود في هذا الكتاب، إنه وليمة للصفوة والقلة يقدمه مضيف كريم سخي»[(٨)].

من الأفكار التي سادت في الثقافة الغربية حتى القرن التاسع عشر أن بداية الفلسفة كانت في اليونان، ثم حدث ركود في العصور الوسطى، ثم عاد العقل الأوروبي باستعادة الفلسفة وإنعاشها وتطويرها، فهي منهم وإليهم، من الرجل الأبيض ابتدأ التاريخ وعنده انتهى. وهذا ينمّ عن نزعة عنصرية واضحة، فكأنّ العالم ابتدأ من الصفر في عهد طاليس، ولم تتأثر اليونان بأي فكر مجاور لها في الشرق أو الغرب، ثم استمر الغرب يطوِّر ويعدّل، والعالم يعيش خارج التاريخ وينتظر الرجل الأبيض أن يأتيه بالإبداع الفلسفي والتكنولوجي. يقول الدكتور طه عبد الرحمن: «ليست روح الحداثة كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع الغربي الخاصّ، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ أن

---

(٨) ول ديورانت، قصة الفلسفة، من أفلاطون إلى جون ديوي: حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ٢٠٠٤)، ص ١٩.

أسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل»[٩].

٢ ـ مفهوم الفلسفة

الفلسفة كلمة معربة، أصلها (فيلوسوفيا)، وهي من مقطعين، الأول: (فيلوس)، وهي تعني الصديق أو المحبّ، والثاني: (سوفيا)، وهي تعني الحكمة، وعليه يكون معناها الاشتقاقي (حب الحكمة)، والملفت للانتباه أن كلمة (سوفيا) ليست يونانية، كما يشير أفلاطون، وهو ما يؤكد أن الفلسفة ابتدأت قبل اليونان، سواء في مصر أم في بلاد الشرق القديم مثل بابل وغيرها[١٠].

وقد تساءل أرسطو عن بداية الفلسفة عند الإنسان، فقال: «لقد أتاحت الدهشة للإنسان قديماً، كما حديثاً أن يتفلسف، والذي يدهش ويسأل إنما يشعر بالجهل... حتى يتحاشى الإنسان الجهل بدأ بالتفلسف...»[١١]، أي إن الإنسان حينما أصابته الدهشة مما حوله بدأ يسأل الأسئلة الكبرى: لماذا توجد هذه الأشياء؟ ولماذا نعيش؟ وهكذا، وقد صاغ كانط هذه الأسئلة كالآتي:

- ماذا أستطيع أن أعرف؟ (ماورائيات).

---

(٩) عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ٣١.

(١٠) انظر: أفلاطون، محاورة كراتيليوس، (في فلسفة اللغة)، ترجمة ودراسة عزمي طه السيد أحمد (عمان: وزارة الثقافة الأردنية، ١٩٩٥)، ص ٨١ ـ ٨٢.

(١١) بيتر كونزمان، فرانز ـ بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص ١١.

● ماذا يجب أن أفعل؟ (أخلاق).

● بماذا آمل؟ (دين).

● ما هو الإنسان؟ (أنثروبولوجيا)[١٢].

يعرّف الدكتور عبد الرحمن بدوي الفلسفة بأنها: «الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع»[١٣]. وسواء أكان التعريف دقيقاً أم لا، فهو يشير بوضوح إلى الجانب الذي أولته الفلسفة اليونانية اهتمامها وحاولت أن تقدم فيه شيئاً يذكر.

يعدّ طاليس الملطي[١٤] أول فلاسفة اليونان، لأنه ـ كما قال نيتشه ـ قد قال بحقائق ثلاث:

الأولى: أنه تحدث عن أصل الأشياء، وقد كانت الأساطير الشعبية قبل ذلك تتحدث عن الآلهة المتفرقة والموجودة على الأرض، والتي تعبث بالكون.

الثانية: أن كلامه خلا من الأساطير، فقد حاول طاليس أن يقترب قدر الإمكان من الموضوعية، ولا يعني هذا أنه دلّل على

---

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

(١٣) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٤٠٩.

(١٤) طاليس الملطي: عاش بين ٦٢٤ ـ ٥٤٦ ق. م. ويعد الفيلسوف الأول الذي عدّ الماء المادة الأولى، إلى جانب ذلك كان له أثره في الرياضيات، وفي الفلك، انظر: كونزمان، بوركارد وفيدمان، **أطلس الفلسفة**، ص ٣١.

آرائه بتجارب علمية، بل إن مصدر آرائه كان الحدس والخيال، وهو من هذه الناحية يكوّن أسطورة أقل شعبية إن صحّ التعبير.

الثالثة: أنه قال بأن الكل واحد، وهذا الواحد هو الماء، ولم يعرف أحد السبب الحقيقي وراء اختيار طاليس لعنصر الماء، وإنما توجد مجموعة تحليلات لأرسطو وشرّاحه. في الوقت نفسه يُذكر عن طاليس أنه يقول بإله واحد، وأن هذا الإله مختلف عن الإنسان، فهل كان طاليس يؤمن بوحدة الوجود؟ ويعتقد بأن عنصر الماء هو الإله الذي حلّ في كل شيء؟ سنلاحظ أن هذه المسألة حاضرة في رأي جميع الفلاسفة، أعني الأصل الأول للكون، ومحاولة معرفة هذا الأصل، وانتظام الكون فيه، وانتظامه في الكون، ثم الحديث عن الآلهة التي هي هذا الأصل. لكن كلام الفلاسفة الأوائل لم يكن صريحاً دائماً في هذا الشأن على عكس المتأخرين(١٥).

وبشكل عام فقد كان الفكر اليوناني يعيش مرحلة الأسطورة، وكان التصور الديني للإله يقوم على التشبيه بالإنسان، فقد صوَّروا الآلهة على أشكالهم، وتصوروها تعيش على سطح الأرض. وجاءت الفلسفة اليونانية لتبحث عن مخرج من هذا التيه الأسطوري، فاتجهت نحو الطبيعة وبحثت عن أصل الوجود. ونلاحظ أن المخيلة اليونانية تبحث عن شيء واحد غير متعدد، وهذا الشيء كامن وحالٌ في الوجود، وهو منسجم ومنتظم فيه، ثم أعطت هذا

---

(١٥) انظر: بدوي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٨.

العنصر صفات الآلهة. ربما لم يجزم كثير من الفلاسفة بوحدة الوجود، بل ربما تحدث بعضهم عن الإله وعن أصل الوجود في الوقت ذاته مما يشعر الباحث بوجود الفارق بين الاثنين، وهذا راجع إلى عدم تبلور الفكرة تماماً في أذهانهم، لكنّ طريقهم سيؤدي بهم بعد ذلك إلى وحدة الوجود بلا شك، فليس المهم في هذه المرحلة أن يتفقوا على الأصل هل هو الماء أم الهواء أم العدد أم أي شيء آخر، ولا على صفات هذا الأصل. المهم أنهم يبحثون عن شيء واحد، وهو أصل الوجود الذي ينتظم فيه كل شيء، ويخضع له كل شيء، وأنهم يرغبون في إضفاء صفات الكمال عليه ليرتقوا به إلى مقام الألوهية. لقد خط هؤلاء الفلاسفة الطريق لمن بعدهم من فلاسفة أثينا الثلاثة سقراط(١٦)، وأفلاطون(١٧)، وأرسطو(١٨).

---

(١٦) سقراط: ولد عام ٤٧٠ ق. م. تقريباً، من أسرة متوسطة الحال. كان أبوه نحاتاً وأمه قابلة (مولّدة). يُذكر أنه كان قوي البنية يمشي حافيَ القدمين، لا يغيّر ثيابه صيفاً وشتاءً. اشتهر بحواراته وأسئلته التي كان ينشر أفكاره من خلالها، لكنه لم يترك آثاراً مكتوبة. استمر يعلّم في أثينا حتى حُوكم بتهمة إفساد عقول الشباب، وأُعدم بتجرع السم عام ٣٩٩ ق. م. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧٦ ـ ٥٧٩.

(١٧) أفلاطون: ولد في أثينا عام ٤٢٨ ق. م. من أسرة أثينية عريقة في المجد. يقال إن اسمه الأصلي (أرستوقلس) ثم أطلق عليه (فلاطن) بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته. نشأ في بيت زوج أمه تنشئة علمية، ويعدّ سقراط صاحب الفضل في تكوينه الفلسفي. تتلمذ عليه أفلاطون وعمره عشرون عاماً. وسافر إلى إيطاليا ومصر وتأثر بما رآه في تجواله، وأنشأ الأكاديمية عام ٣٨٨ ق. م. تقريباً، التي تعدّ أول جامعة علمية أنشئت في أوروبا، واستمرت قرابة الألف عام. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٤ ـ ١٥٥، وانظر أيضاً: كونزمان، بوركارد وفيدمان، أطلس الفلسفة، ص ٣٩.

(١٨) أرسطو: ولد في مدينة (اسطاغيرا) المقدونية عام ٣٨٤ ق. م. كان أبوه الطبيب =

نظر فلاسفة أثينا إلى الفلسفة من ناحية مختلفة، فالبحث في الأشياء لا بدّ من أن يتجه إلى الماهيّة لا إلى الشكل الخارجي، مع أن وحدة الوجود والواحدية ظلت كامنة في هذه المرحلة، فسقراط يقول إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات، وأفلاطون يرتفع بهذه الماهيات عن العالم الحسي، ويثبت النفس الكلية التي تسري في الوجود. أما أرسطو فيجعل من الماهيات والمحسوسات عالماً واحداً، ويثبت الطبيعة التي لا تختلف كثيراً عن النفس الكلية، ويثبت العقل الفعّال الذي يعطيه صفات الإله. نلاحظ أن فكرة الماهية والبحث عنها حاضرة بقوة في فكر فلاسفة أثينا، وسيكون لهذا الأثر البالغ في الفلسفة الغربية الحديثة وفي التأويل بشكل خاص.

٣ ـ الفلسفة الغربية في العصر الحديث

من أبرز الاختلافات بين الحداثة الغربية والعصر اليوناني أن الحداثة تدين بالنصرانية، ولا بدّ من أن يكون لهذا الاختلاف أثر في الفلسفة السائدة. ومن المعلوم أن عقيدة التثليث سادت وباتت عقيدة النصارى الرسمية بعد

= الخاص لأمونتاس الثاني ملك مقدونيا. قدم أرسطو إلى أثينا وعمره ثمانية عشر عاماً والتحق بالأكاديمية، فدرس على أفلاطون حتى وفاته عام ٣٤٨ ق. م.، وكان يشاركه في التعليم والتأليف. وفي عام ٣٣٥ ق. م. افتتح أرسطو مدرسة اسمها (اللوقيون) نسبة إلى معبد قريب منها هو معبد أبولون اللوقيوني، وصارت تنافس أكاديمية أفلاطون التي كان يرئسها تلميذ أفلاطون بعد وفاته (إكسينوقراط). وظل أرسطو يدرس في مدرسته ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية مدة اثنتي عشرة سنة، ثم خاف أن يكون مصيره كمصير سقراط فآثر الابتعاد، وتوفي بعدها بعام واحد في العام ٣٢٢ ق. م.، انظر: بدوي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٨ ـ ٩٩.

الاجتماع المسكوني في القرن الرابع الميلادي. ولو تأملت في عقيدة التثليث لوُجدت أنها تجلٍّ واضح وصريح لعقيدة (الحلول)، أي إن الربّ حلّ في المسيح وتمثّل به في أثناء حياته، أما بعد صلبه فتمثّل في الروح القدس التي حلّت وظهرت للناس في شكل الكنيسة[19]، وهو يشير إلى قبول الفكر الديني لأن يكون الإله حالاً في عالم الشهادة بذاته. لكن الأثر اليوناني كان حاضراً هنا أيضاً، فأفلاطون وأرسطو أثبتا الصانع لكنهما عطّلاه، وبحثا عن الشيء الذي يحكم هذا الكون ويسري فيه مثل «صورة الخير» و«النفس الكلية» عند أفلاطون أو «الطبيعة» و«العقل الكلي» عند أرسطو. والفلسفة الغربية المعاصرة دانت بعقيدة التثليث، لكنها اتجهت نحو تعطيل الخالق والبحث عن «الواحدية» بعيداً عن الصانع، واتجهت في أحيان أخرى إلى «وحدة الوجود» فجعلت الإله هو الطبيعة بأسرها[20].

---

(١٩) مفهوم «الروح القدس» يلفّه الكثير من الغموض، وهذه إحدى تفسيراته، انظر: هوستن سميث، **أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمقة لأديان العالم الكبرى توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها**، ترجمة، تحقيق سعد رستم.

(٢٠) من المهم التفريق بين «الواحدية» و«وحدة الوجود،» **فالواحدية**: المذهب القائل بمبدأ واحد في الوجود، أو بجوهر واحد، وقد يكون هذا الجوهر مادة أو روحاً. **ووحدة الوجود**: مذهب يقول إن كل شيء هو الإله، أو إن الإله هو كل شيء، أي إن الإله هو العالم، والعالم هو الإله، وهذا يفهم بمعنيين، **الأول**: أن الإله وحده هو الحقيقي، وما العالم إلا مجموع من التجليات التي ليس لها حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. **الثاني**: أن العالم وحده هو الحقيقي، وما الإله إلا مجموع كل ما هو موجود، انظر: بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ج ٢، ص ٦٢٣ ـ ٦٢٤. لكن الملاحظ أن كثيراً من الباحثين لا يهتم بهذه التفرقة كثيراً فتطلق مصطلحات (وحدة الوجود) و(الواحدية) و(الحلولية) على مفاهيم متداخلة.

يُعدّ فرانسيس بيكون[٢١] من أوائل فلاسفة العصر الحديث[٢٢]، وكان مغرماً بالحديث عن غزو الطبيعة والسيطرة عليها والبحث عن قوانينها، فمن أراد أن ينتج عملاً «ينبغي أن تكون لديه معرفة بحيث يكون عالماً وعارفاً، لأننا لا يمكن أن نسود الطبيعة إلا إذا درسنا قوانينها. لذلك دعونا نتعلم قانون الطبيعة، وبذلك نصبح أسياداً لها، لأننا بجهلنا بها نكون عبيداً لها»[٢٣]. وتظهر وحدة الوجود شيئاً فشيئاً في الفلسفة الأوروبية حين يتحدث بيكون عن قوانين الطبيعة بوصفها الإله الذي يسري في هذا الكون. لقد كان بيكون متردداً دائماً بين التفرغ للفلسفة أو السياسة أو الجمع بين

---

(٢١) فرانسيس بيكون: ولد عام ١٥٦١ في لندن. كان أبوه حارساً للختم الملكي الأعظم، وكانت أمه عالمة بلغات كثيرة ومعلمة لاهوت، وكان لها أثر في تعليم وتثقيف ابنها. تدرج فرانسيس في المناصب، ففي عام ١٥٨٣ انتخب عضواً في البرلمان، وفي عام ١٦٠٦ عُينّ وكيلاً للمدعي العام، وفي عام ١٦١٣ عُينّ مدعياً عاماً، وفي عام ١٦١٨ تولى منصب رئاسة الوزراء وعمره سبعة وخمسون عاماً. يعد بيكون من أوائل فلاسفة عصر النهضة، وكان يدعو إلى غزو الطبيعة والسيطرة عليها بالبحث والكشف عن قوانين الطبيعة. انظر: ديورانت، قصة الفلسفة، من أفلاطون إلى جون ديوي: حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ص ٨٨ ـ ٩١.

(٢٢) تعدّ النهضة الأوروبية أولى مراحل الحداثة، وتبدأ من القرن السادس عشر ـ أو قبل ذلك ـ، ثم يأتي عصر التنوير، ثم عصر الثورة الصناعية، والخلاف يدور اليوم عن الحقبة التي نعيش فيها، هل ما زلنا في عصر الحداثة أم أننا نعيش في ما بعد الحداثة أم أننا نعيش أزمة الحداثة. يرى الدكتور المسيري أن أزمة الحداثة بدأت تظهر في بداية القرن العشرين، واشتدت مع نشوب الحرب العالمية الأولى والثانية، وأننا دخلنا فعلياً في ما بعد الحداثة من عام ١٩٦٥م، انظر: المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص ١٠٢. ويعتقد غيره أنها بدأت فعلياً بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة عام ١٩١٨م، ولم يدرك الناس آثارها سوى في الستينيات. انظر: صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص ٢٤٢.

(٢٣) ديورانت، المصدر نفسه، ص ٩٩.

الاثنين. ويتحدث في مقدمة كتابه **تفسير الطبيعة** عن اعتناء الطبيعة به، فيقول: «لقد اعتقدت بأنني ولدت لخدمة الناس وقدرت أهمية الخير العام بأن أكرس نفسي لخدمة الواجبات والحقوق العامة التي يجب أن يتساوى فيها الجميع كمساواتهم في استنشاق الهواء والحصول على الماء، لذلك فقد سألت نفسي عن أكثر الأمور نفعاً للناس، وما هي المهمات التي أعدتني الطبيعة لأدائها، أو ما هي المهمات التي تتناسب مع مؤهلاتي الطبيعية، وبعد بحث لم أجد عملاً يستحق التقدير أكثر من اكتشاف الفنون والاختراعات والتطور بها للرقي بحياة الإنسان»[٢٤].

لم يكن البحث عن الطبيعة وحقيقتها وقوانينها مجرد بحث علمي عابر، بل كانت النزعة اليونانية في البحث عن الأصل الذي يسري في الكون ويتحكم فيه حاضرة في مخيلة بيكون. ولعدم شيوع هذه الفكرة في بداية عصر النهضة اتهمه الناس بالإلحاد أكثر من مرة، لكنه كان يدافع عن إيمانه بشدة، فيقول: «قد لا أعتقد بجميع القصص والأساطير التي جاءت في الكتب الدينية، لكن لا يمكن أن أعتقد بعدم وجود عقل مدبر لهذا العالم. إن القليل من الفلسفة ينزع بعقل الإنسان إلى الإلحاد، لكن التعمق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الإيمان»[٢٥]. هذا الدفاع وهذه الكلمات توضح لنا ماهية إيمان بيكون. لقد كان يؤمن بإله، لكنه في الوقت

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٥.

نفسه يؤمن بعقل مدبر ـ وهو يذكرنا بكلام فلاسفة أثينا ـ وأن القليل من الفلسفة توصل إلى الإلحاد والكثير منها توصل إلى الإيمان، ولذلك كان أكثر الفلاسفة مؤمنين. لكن شتان بين إيمان الموحدين وإيمان الواحديين. لقد كان فرانسيس بيكون يشق طريقه بوضوح نحو وحدة الوجود. وكان يبحث عن قوانين الطبيعة لتكون البديل عن صورة الخير والعقل الفعال عند السابقين. إنه إله يسري في الكون، لكنه أكثر منطقية وثمة تفسير له وقدرة على إثباته بواسطة التجربة. أما عقيدته المسيحية (التثليث) فهو في طريقه نحو تعطيلها كما عطل فلاسفة أثينا «الصانع».

وبصورة عامة فإن الفلسفة الغربية الحديثة تنازعتها أفكار كثيرة، لكنها بحكم رجوعها إلى الفلسفة اليونانية ظلت وحدة الوجود كامنة فيها. وبدلاً من البحث عن الأصل الذي يسري في الطبيعة مثل الماء أو النار صار البحث عن القوانين التي تتحكم في كل شيء وإليها يرجع كل شيء. ولذلك اتجهت الفلسفة الغربية إلى النزعة المادية اتجاهاً متطرفاً، وكما عطل اليونانيون الصانع، عطل المسيحيون عقيدة التثليث، وبعضهم اتجه إلى وحدة الوجود مثل اسبينوزا، فجعل الإله هو الطبيعة وأوامره هي قوانينها. وقد نجحت هذه الفلسفة أن تشكل مرجعية للعقل الغربي، وهي كما يقول الدكتور المسيري: «تجيب عن كلّ أو معظم الأسئلة الكلية والنهائية التي تواجه الإنسان بطريقة معقولة تتسم بالاتساق، ولذا فهي تُدخل على قلوب المؤمنين بها

الطمأنينة والأمن وقدراً عالياً من التفاؤل. وتفي بالاحتياجات النفسية للإنسان في فهم العالم وفي التوازن مع ذاته ومع عالمه، وتحل له مشكلة المعنى. ويمكن القول إن المنظومة التحديثية المادية في مرحلة التحديث والصلابة حاولت أن تجيب عن الأسئلة الكليّة والنهائية والتقليدية، وأن تزوّد الإنسان بمنظومات معرفية وقيمية، ونجحت في هذا بأن أخذت المنظومات المعرفية والأخلاقية المسيحية والإجابات المسيحية عن الأسئلة النهائية وقامت بعلمنتها بأشكال مختلفة، فحل محلّ الإله مطلقات علمانية مختلفة مثل «العقل الكلي» أو «روح التطور» أو «المجتمع» أو «الطبقة العاملة». وحلّ محل «تجسد الإله في العالم» مسميات أخرى مثل «تحقق العقل الكلي في التاريخ» أو «حتمية التقدم» أو «مسار التاريخ». وحلّ محل «الآخرة» و«البعث ويوم الحساب» مفاهيم مثل «حكم التاريخ»، و«نهاية التاريخ»، و«اليوتوبيا التكنوقراطية»[٢٦].

ثانياً: نشأة الحداثة العربية، وأبرز معالمها

١ ـ التعريف اللغوي والاصطلاحي

الحداثة مصدر الفعل «حدث»، يقال «حدث الشيء يحدث حدوثاً وحداثة»[٢٧]، و«الحدوث نقيض القُدْمة»،

(٢٦) المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص ١٢٨.

(٢٧) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط ٢ (بيروت: مكتبة تحقيق التراث، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ١٣٠.

و«الحدوث: كون الشيء لم يكن»[٢٨]، لذلك يُطلق على ما ابتدعه أهل الأهواء مما لم يكن معروفاً في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع محدثات الأمور. وتطلق على قرب العهد بالشيء، كما جاء في حديث عائشة (ﷺ): «لولا حِدْثانُ قومك بالكفر لهدمت الكعبة وبنيتها». ومثله «حداثة السنّ»، كناية عن الشباب وأوّل العمر[٢٩]. وهنا تساؤلات كثيرة، هل استعمل العرب كلمة «حداثة» من دون إضافة؟ وهل من معاني الحداثة استقلال العقل و«الأنسنة» و«التنوير»؟ وهل التجديد هنا ضد القديم أم أنه يحتمل بث الروح في القديم وتجديده؟ والسؤال الأهم: هل الوصول إلى أجوبة عن ما مضى من تساؤلات سيقرب إلينا معنى الحداثة!؟ يبدو أن السؤال الأخير أكثر أهمية من التساؤلات السابقة لا بدّ من أن نلحظ أن الحداثة مصطلح منقول من ثقافة مختلفة عن الثقافة العربية الإسلامية، فالمعنى هنا يسبق المصطلح، أي إن المعنى وردنا، ثم بحثنا عن اسم قريب مناسب له في لغتنا، فهل إذا قلنا إن الحداثة لا تعني نبذ القديم سيصغي إلينا الحداثيون العرب؟ وهل سيغير ذلك من تصوراتهم شيئاً؟ أم أن المعنى ركز في أذهانهم؟ وسواء أكان التعريف اللغوي لكلمة «حداثة» يوافق المعنى الغربي أم يخالفه، فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً. لذلك لا تفيد الإطالة في البحث اللغوي في المصطلحات المنقولة، لأننا

---

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه.

نبحث هنا عن دقة الترجمة لا أكثر. وسواء أقلنا إن الترجمة صحيحة أم خاطئة، فإن المعنى سيبقى كما هو. والمعنى هو الذي يعنينا في هذه الدراسة. وقد سبق تعريف الحداثة الغربية في المبحث السابق[٣٠]. من ناحية أخرى لا بدّ من أن نلاحظ أن مصطلح الحداثة العربية لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، أما قبلها فكانت الأسماء الأكثر تداولاً هي: (النهضة، التقدم، الترقي، التمدن... إلخ)، وهذا ما يؤكد الاهتمام بالمفهوم لا بالمصطلح.

إذا كانت الحداثة الغربية وصف زمني للقرون الخمسة الأخيرة في الغرب، فهل يصح هذا التعريف على الحداثة العربية؟ هل يصح أن يقال إن الحداثة العربية هي وصف زمني للقرنين الأخيرين في العالم العربي؟ لا أعتقد ذلك، لأن الغرب كان يمضي نحو الحداثة اجتماعياً وثقافياً ودينياً وسياسياً، فكانت الأفكار تعكس الواقع، والواقع يعكس الأفكار. أما في الحالة العربية فالأمر مختلف، ثمة سياق اجتماعي وثقافي يمضي باتجاه، ومجموعة من الحداثيين

---

(٣٠) هل نستطيع الوثوق بأن الحداثيين العرب اطلعوا بشكل كافٍ على الحداثة الغربية وفهموا تلك المعاني التي تتعلق بالعقل والتنوير والأنسنة؟ يرى علي أومليل أنه من المستبعد أن تكون للمفكرين النهضويين والإصلاحيين العرب معرفة كافية بعصر التنوير. إذاً نحن أمام مشكلة أخرى تتجاوز مشكلة الترجمة ومقابلة مصطلح (حداثة) للمعنى المترجم، وهي أننا لا نثق بمطابقة المعنى المنقول للمعنى الغربي الأصلي، انظر: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠٠٥)، ص ١٣٥.

العرب لهم رؤى مختلفة وطموحات مفارقة للواقع يمضون باتجاه آخر، فالحداثيون العرب لهم منظومة فكرية يحاولون جهدهم تحويلها إلى واقع، لكن ذلك لم يتم لهم. إذاً في الحالة العربية نحن نتحدث عن حداثة نظرية ثقافية، تنظير لواقع غير موجود.

إذا حاولنا أن نجد تعريفاً لـ «الحداثة الغربية» الفلسفية أو الثقافية، فنستطيع أن نقول إنها تلك النماذج أو المنظومات المعرفية السائدة في الغرب. وبناء عليه فتعريف الحداثة العربية يكمن في حقيقة علاقتها بالمنظومة المعرفية الغربية، فنستطيع أن نعرف الحداثة العربية بأنها **تلك الأفكار التي تتخذ من النموذج المعرفي الغربي مرجعاً لها في بحثها عن النهضة والتقدم**. وبهذا يخرج من هذا التعريف من يرى إمكانية الإفادة من الحداثة الغربية في كل جوانبها من دون اتخاذها مرجعية، لأن إمكانية الإفادة هي عملية تثاقف بين الأمم، والحكمة ضالة المؤمن، ولذلك يرى الدكتور طه عبد الرحمن أنه: «كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية»[٣١]، وهي حداثة مبدعة في مقابل الحداثة المقلدة التي تتقن نقل ما في المجال التداولي الغربي من دون القدرة على تبيئته إسلامياً. وهذا التقسيم على وجاهته، إلا أني لا أفضل السير عليه، لأن الحداثة المبدعة أو من يرى الإفادة من الحداثة الغربية ليس موضوع هذه

(٣١) عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ١٧.

الرسالة. وسأشير بهذا المصطلح «الحداثيون العرب» إلى تلك الفئة التي تتخذ المنظومة الغربية مرجعية لها. أما أصحاب الحداثة المبدعة الذين يرون إمكانية الإفادة من المنظومة الغربية مع شرط تبيئتها إسلامياً فسأشير إليهم بـ «الإصلاحيين الإسلاميين».

٢ ـ نشأة الحداثة العربية

تبدأ الحداثة العربية في اللحظة التي أدرك فيها المفكر العربي أنه بات متأخراً ومتخلفاً، ويؤرخ لهذه اللحظة بغزو نابليون لمصر في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، أي إنها لم تنشأ في سياق ثورة ثقافية داخلية خالصة، لذلك اختلفت رؤى الباحثين حول هذه اللحظة، أعني لحظة سؤال المثقف العربي: كيف ننهض؟ فبعضهم يراها غزواً ثقافياً وامتداداً للاستعمار الغربي في المنطقة العربية، وبالتالي فكل الأفكار التي تأثرت بتلك اللحظة هي أفكار غربية مشبوهة، وبعضهم يراها لحظة من لحظات التنوير التي أتاحت للعقل العربي أن يكتشف قصوره وقصور تراثه عن بث روح النهضة في المجتمعات العربية، وبعضهم يراها لحظة استفزاز أتاحت للعقل العربي أن يفيق من رقدته التي طالت، فبعثت هذه اللحظة فيه الروح نحو التقدم. ولعل ارتباط سؤال النهضة بقدوم الجيوش الفرنسية جعل السؤال مثقلاً بالتهم، فهل كانت النهضة المنشودة نهضة صادقة أم أنها غلاف للتبعية تجاه الغرب المستعمر؟

سيبقى هذا السؤال معلقاً، فتوصيف تلك اللحظة يرجع إلى رؤية كل باحث لمحاولات النهضة العربية، لكن المهم هنا أن غزو الجيوش الفرنسية لمصر حتى وإن حمل غزواً ثقافياً في داخله، إلا أنه يمثل أيضاً لحظة استفزاز إيجابي أيقظت العقل العربي وجعلته يبحث عن سؤال النهضة. ولا يعني ارتباط السؤال بلحظة انبهار بالمستعمر أنه سؤال خاطئ، بل التعامل مع الجواب هو الذي يحتمل الصواب والخطأ.

كان الالتقاء بين المنظومتين الإسلامية والغربية، في عام ١٧٩٨م في حملة نابليون على مصر، لقاءً خاضعاً لظروف زمانية جعلت من الشرق منتجاً متخلفاً للمنظومة الإسلامية، ومن الغرب منتجاً متفوقاً للمنظومة الغربية. هذا ما أبهر الناس وجعل الشيخ حسن العطار يقول: «إن بلادنا لا بدّ من أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها»[٣٢]. وقد رأى محمد علي باشا أن أفضل وسيلة للتعرف إلى الغرب المتفوق حضارياً إرسال بعثات تعليمية إلى فرنسا بالذات لتحصيل علومها والنظر في واقعها وطريقة معيشتها. وكان من بين أفراد أول بعثة سافرت إلى باريس عام ١٨٢٦م رفاعة الطهطاوي الذي عُيّن رئيساً للبعثة وكان تلميذاً للشيخ

(٣٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٣ (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ١١٦. وقد صدرت الطبعة ٤، مزيدة ومنقحة وبمدخل جديد عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت، عام ٢٠١٠.

حسن العطار. وقد مكث الطهطاوي خمس سنوات في باريس، اطلع فيها على الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر، وقرأ فكر فولتير وروسو ومونتسكيو. وبعد عودته عكف على نقل عدد من المؤلفات في الجغرافيا والعلوم العسكرية والتاريخ إلى اللغة العربية، وتعكس المؤلفات التي اختارها للترجمة سؤال النهضة لديه، وكيفية نهوض الحضارات وكيفية سقوطها[٣٣].

نلحظ بعد ذلك أن سؤال النهضة والتمدن والتقدم ظل متداولاً في كتابات المفكرين العرب على اختلاف اتجاهاتهم وآرائهم. وارتفعت وتيرة الاهتمام بالتقدم في نهاية القرن التاسع عشر[٣٤]. لكن الانقسام في التعامل مع المنظومة الغربية كان واضحاً بين الحداثيين العرب والإصلاحيين الإسلاميين، فالحداثيون العرب صرحوا بخطابهم التغريبي في بلاد الشام مثل بطرس البستاني، وشبلي الشميل، وفرح أنطون، وأديب إسحق، وفي مصر أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، وطه حسين. فشبلي الشميل يصرح بتلازم التقدم مع قيام نظام علماني في الدولة والمجتمع، ويسقط النظرية الداروينية على المجتمع، فيرى أن التقدم حصيلة اصطفاء تاريخي يقوم على أنقاض ما قبله، وهو يسلم

---

(٣٣) عرض رفاعة الطهطاوي مجمل آرائه في كتابين أساسين هما تخليص الإبريز في تلخيص باريز ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية.

(٣٤) انظر: عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسات في مقالات الحداثيين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٣٣.

بمركزية المثال الأوروبي في التطور التاريخي. وكان سلامة موسى يصف أي محاولة نقدية لهذا الاتجاه بأنها ترديد مقولات القرون الوسطى. وأما فرح أنطون فقد نقل المعركة والسجال إلى معركة مع الدين الإسلامي ليجعله خصم التقدم، وهذا ما دعا محمد عبده إلى الرد عليه. يقول عبد الإله بلقزيز: «مع الشدياق والشميل وأديب إسحق وفرح أنطون ستخرج مقالة علمانية عربية إلى الوجود، وسيعلن خروجُها - وهو عينه ميلاد الخطاب الحداثي العربي - عن سِمَة ميّزت ولادة ذلك الخطاب، هل الاندفاعة التي تجترئ على نقد كل شيء بدا لها قرينة على الانحطاط والتراجع الحضاري بما في ذلك الدين»(٣٥).

أستطيع أن أشير إلى بعض ملامح الحداثة العربية في النقاط الآتية:

١ - الاعتقاد بمركزية الحضارة الغربية، والقياس عليها، والاحتكام إليها، فالغرب هو الغرب المتفوق في جميع المجالات، خصوصاً في الجانب المعرفي.

٢ - قراءة التاريخ والتراث الإسلامي وتحديد مفهوم التقدم والنهضة والتمدن في مرآة المنظومة الغربية. وبناء عليه فالتاريخ الإسلامي تاريخ مظلم إلا في استثناءات قليلة، وهي لحظات مضيئة موافقة للمنظومة المعرفية الغربية.

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

٣ ـ الاعتقاد بأن الغرب أحدث قطيعة معرفية مع ماضيه (العصور الوسطى) وهذا سبب تفوّقه، وعلى الشرق أن يفعل مثل ذلك، وأن سبب التفوق الغربي هو البعد الفلسفي اليوناني. ولذلك لا بدّ من اتخاذها مرجعية معرفية بديلة عن المرجعية الإسلامية.

٤ ـ الانطلاق من فكرة التنوير، أي تخليص العقل من كل ما يسبب له القصور، بما في ذلك الدين والعادات والمجتمع وغيرها.

٥ ـ إمكانية تكرار التجربة الغربية المعاصرة في التقدم بحذافيرها.

أما الإصلاحيون الإسلاميون فقد تشكلت رؤيتهم مع الشيخ حسن العطار، ومن بعده رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. يصف فهمي جدعان هؤلاء بأن: «أغلبهم قد نشط نشاطاً فردياً خالصاً، بيد أن ما يجمع بينهم كلهم اشتراكهم في الاعتقاد بأن الإسلام، من حيث هو دين وثقافة وحضارة، ينبغي أن يقوم بدور فعّال في توجيه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للفرد في مجتمع محدد أو للأمة في مجمل التجمعات البشرية على الأرض» وهم «الكتّاب العرب الذين تقع تجاربهم الفكرية الأصيلة الصميمية في مجمل الفعاليات الإسلامية، أو في هذه الفعالية أو تلك منها، أولئك الكتّاب الذين قدموا مساهمة قوية مستلهمة من الدور الذي رأوا أن الإسلام، من حيث هو دين حضارة، مدعو إلى

أن يحتله في قضية التقدم»[٣٦]. وهذا الوصف لا يكفي هنا، لأن توصيف (الإصلاحيين الإسلاميين) يأتي في سياق مباينتهم للحداثيين العرب. وإذا كانت الحداثة العربية اتخذت من النموذج الغربي مرجعاً، فالإصلاحية الإسلامية هي تلك الأفكار التي اتخذت من المنظومة الإسلامية مرجعاً لها في بحثها عن النهضة التقدم. وسأشير إلى بعض ملامح الإصلاحية الإسلامية في النقاط الآتية:

١ ـ الإيمان بمرجعية الإسلام، والوعي بالمنظومة والنموذج الإسلامي. وإذا كان الغرب المعاصر قد تفوق في كثير من المجالات، فإن الإفادة منه ضرورة لا بدّ من أن تتم قراءتها في مرآة النموذج الإسلامي.

٢ ـ الاعتقاد بأن الإسلام متفوق في منظومته، والإخفاق الحضاري المعاصر لا يقلل من قيمته. وإذا كان الغرب استطاع التفوق في العصر الحديث، فلأنه توسل بقيم إسلامية أصيلة، وهذا ما يبعد شبهة التغريب.

٣ ـ الاعتقاد بوجوب الإصلاح الديني، أي العودة إلى التراث الإسلامي، وتنقيته مما لحقه من الشوائب، وبثّ روح الإسلام لأجل تحقيق النهضة المنشودة.

يتبين هنا أن النهضة العربية لم تكن اتجاهاً واحداً، ربما

---

(٣٦) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ١١٦.

جمع بينهم البحث عن التقدم والتمدن والتغيير، لكن هذا لا يعني اتفاقهم في التفاصيل، ولم تكن التفاصيل الخلافية تفاصيل هامشية، بل كانت مركزية كما نلاحظ. إن ألفاظ «التقدم»، و«التمدن»، و«النهضة»... إلخ، ليست ألفاظاً محايدة، بل هي مثقلة بالقيم والأخلاقيات، فمن ينادي بـ «التقدم» إنما يتضجر من واقعه، ويسعى إلى الوصول إلى واقع أفضل. هذا الواقع له شكله ومواصفاته، ولكل منادٍ للتقدم والتغيير واقع منشود يختلف عن الآخر بحسب منظومته المعرفية التي يحملها مسبقاً. فمن يرى الإسلام مرجعاً حال كونه واعياً بالمنظومة الإسلامية، لا يمكن أن يتفق طموحه المدني مع من يرى الغرب مرجعاً حال كونه واعياً بمنظومته المعرفية، لذلك لم يكن رد جمال الدين الأفغاني على الدهريين من باب الاعتراض على سؤال النهضة، وإنما كان رده على النزعة التغريبية التي تثقل الجواب.

من أكثر القضايا التي يختلف فيها ويتباين الإصلاحيون الإسلاميون والحداثيون العرب هي اختلاف رؤيتهم تجاه «الأنا والآخر»، و«الأصالة والمعاصرة». تشير «الأنا» إلى الذات والهوية، ويختلف توصيفها وتعريفها باختلاف الاتجاهات الفكرية، لكن ما يجدر الانتباه له هو أن «الأنا» لا تكتسب تعريفها إلا من خلال الوعي بالآخر، ولولا وجود الآخر ووجود توصيف له في الذهن لما استطعنا إيجاد توصيف للذات. فحين نضع محددات المنظومة الإسلامية نلاحظ أننا نحددها وفي ذهننا الآخر المتفوق لنبين المفارقات

بين كلا المنظومتين. لذلك نكتفي ببعض المحددات ونترك أخرى. يقودنا هذا إلى «الآخر» وتحديد ماهيته ومنظومته. ولأن «الآخر» ليس واحداً في أذهان النهضويين العرب، فلن تكون الـ «الأنا» كذلك. وسأحاول تقريب الفكرة من خلال تقسيمهم إلى قسمين:

القسم الأول: فئة واعية بالنموذج الغربي، وهي تنظر إليه باتجاهين مختلفين:

الأول: يرى أن الغرب يمتلك منظومة معرفية أسست لهذا التفوق المعاصر، وأنه لا يمكننا الفصل بين هذه المدنية ومنظومته المعرفية، فـ (الآخر) مختلف عنا في الكليّات والمقاصد، وصحيح أن المدنية والسياسة والتقنية والسوق وغيرها ظاهرها الحياد تجاه القيم. لكن الحقيقة ليست كذلك، فلكل واحدة منها منطلقات وأخلاقيات ومقاصد، **فـ «الأنا» عند هذه الفئة هي «أنا» تمتلك منظومة مختلفة في جوهرها عن الآخر، لذلك لا بدّ من إعادة قراءة الحضارة الغربية في ضوء المنظومة الإسلامية قبل نقلها، مع ضرورة الإفادة منها.**

الثاني: يرى أن الغرب يمتلك منظومة معرفية أسست لهذا التفوق المعاصر، ولا يمكننا الفصل بين هذه المدنية ومنظومته المعرفية، فهو الذي أحدث قطيعة مع ماضيه القروسطي، واتخذ من اليونان مرجعية فلسفية له ـ وهو في هذا يشترك مع القسم الأول ـ لكنه يرى ذلك قد حدث في تطور دارويني يجعل من الغرب مركزاً للتفوق. فعلى من يريد النهضة أن يتخلى عن

خصوصيته الثقافية، وأن يلحق بالمنظومة الكونية، فالغرب هو المركز وهو المقياس، فـ «الأنا» **عند هذه الفئة هي «أنا» تفتقد إلى المعرفة الكونية، وكل محاولة لإيجاد منظومة بديلة هو عبث حضاري ومضيعة للوقت.**

القسم الثاني: فئة لا تمتلك الوعي بالنموذج الغربي، لذلك فهي تمارس انتقائية في توصيف هذا «الآخر»، وهي تنظر إليه باتجاهين مختلفين.

الأول: فئة رافضة للغرب، ولا ترى فيه إلا الشر والسوء، ولا تعترف له بأي حسنة حضارية، فالغرب عندها هو: الاستعمار، الغزو، حب امتلاك العالم، الاستعلاء، العنصرية، المادية الإلحادية، العداء للأديان وللإسلام بخصوص، السيلان الكامل، تدمير الإنسان... إلخ. **لذلك فـ «الأنا» عند هذه الفئة هي «أنا» مقدسة لا ترى فيها إلا كل حسن وجميل. وعادة ما تنكفئ هذه الفئة على نفسها، ويغلب على خطابها الدفاع والتبرير دائماً وعدم الاعتراف بأي خطأ، وانتقاد «الآخر» أياً كان حاله.**

الثاني: فئة معجبة منبهرة بالغرب، لا ترى فيه إلا كل خير وتقدم وإبداع، حتى الإفساد الواضح تراه إصلاحاً كونياً لا نستطيع فهم مغزاه الحضاري، فالغرب عندها هو: العلم، العقل، الحرية، المدنية، التنظيم، الإنتاج، الثورة الصناعية، الديمقراطية، العدل... إلخ، **لذلك فـ «الأنا» عند هذه الفئة هي «أنا» ممتلئة بالأخطاء في تاريخها وواقعها وأفكارها**

وعاداتها وسلوكياتها. وعادة ما تمارس هذه الفئة جلداً للذات، فلا تعترف بأي سابقة حضارية للأمة الإسلامية.

أما «الأصالة والمعاصرة» فيرى الحداثيون أن الدعوة إلى الأصالة غالباً ما تكون مؤشراً إلى الانكفاء على الذات أمام الدعوة إلى التقدم والتمدن أو في مواجهة التحولات المنهمرة على المجتمع في شتى المجالات، يقول عبد الإله بلقزيز: «لا تكاد ثقافة تعود إلى نفسها عَوْدَ المستمسك بمقدماته إلا متى اضطربت صلاتها بحاضرها والمحيط الحاضن، وامتنع عليها التفاعل الخلاق مع المعضلات التي يطرحها عليها ذلك المحيط»[٣٧]. من الممكن أن ينطبق هذا على الاتصال السلبي بالتراث، أي البحث عن أجوبة في التراث الإنساني مع الانقطاع عن الحاضر، لكنه لا يكون كذلك في الاتصال الإيجابي. يرى الحداثيون أن مجرد الاعتقاد بوجود شيء تاريخي مطلق غير خاضع للزمان والمكان يعدّ ظلامية وتخلفاً، وفي هذا محاولة صريحة لهدم فكرة الوحي من الأساس.

من الحداثيين من كان يرى القطيعة التامة مع التراث، والتحول إلى تراث بديل وهو التراث اليوناني، وبالتالي استبدال الثقافة الإسلامية بثقافة بديلة وهي الثقافة الغربية. ومنهم من كان يرى قراءة التراث الإسلامي من منظور يوناني غربي، ومحصلة ذلك أن يكون تراثنا مظلم إلا في استثناءات قليلة منه.

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

يصرّ الإصلاحيون الإسلاميون على الاتصال بالتراث بالإسلامي، وبمرجعية الكتاب والسنة. صحيح أنهم تعاملوا بمبدأ «العودة والتجاوز»، فقرأوا التاريخ والتراث وأخذوا وتركوا وفق منظومتهم الإسلامية، واعتمدوا آليات في القراءة من صلب ثقافتهم ليست أجنبية عنها، ذلك ليقينهم أن الأمة لا تنهض في ظل ثقافة خارجية. يقول الدكتور طه عبد الرحمن: «لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبَلْنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا»[٣٨].

إن استعراض التاريخ الكامل لمسيرة النهضويين العرب سيكلفني الكثير من الصفحات، وليس هذا مقصود الكتاب، لكن ما يهمنا أن معادلة النهضة بكل اتجاهاتها لم يُكتب لها النجاح لأسباب كثيرة ومتراكمة، منها ما يرجع إلى ضعف

---

(٣٨) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز العربي الثقافي، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

الوعي بالذات، ومنها ما يرجع إلى ضعف الوعي بالآخر الذي كان مسيطراً بأسئلته على النهضة العربية مع أن أسئلتها مختلفة، ومنها ما يتعلق بالظروف السياسية والاقتصادية والثقافية التي مرت بالعالم الإسلامي ذلك الوقت. ومع انتهاء تلك الحقبة نلاحظ أن الإصلاح الديني ومحاولة تجديد قراءة النص كانت من هموم الإصلاحيين الإسلاميين. ولم يكن نقد الحداثيين للتراث في ذلك الوقت يهدف إلى إيجاد قراءة وفهم جديد للنصوص، فما هو سبب التحول النوعي في طبيعة الحداثيين؟ أعني ما الذي جعل الحداثيين في النصف الثاني من القرن العشرين يعتنون بـ «التراث» عناية مختلفة اختلافاً نوعياً عن سابقيهم؟ ما الذي دفعهم إلى دخول ميدان التجديد الديني ومنافسة الإصلاحيين في ميدانهم؟ سأستعرض هنا رأي نصر حامد أبو زيد في تجربة النهضة العربية وفي مثقفيها، حتى تتضح لنا أسباب هذا التحول.

بعد محاكمته في مصر أخرج نصر أبو زيد كتابه **النص والسلطة والحقيقة: إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة** الذي كتب فيه تمهيداً يزيد على الستين صفحة، استعرض فيها تجربة النهضة العربية وبين رأيه فيها، وأسباب الإخفاق، ومنهجه في التغيير. وتكمن أهمية هذه الصفحات في إيضاح نقد الحداثيين لمسيرتهم، وبيان أسباب تحولهم من أسلوب إلى أسلوب، ومن طريقة للتغيير إلى طريقة أخرى مختلفة تماماً.

يشير نصر أبو زيد إلى تلك اللحظة التاريخية، لحظة

غزو بونابرت لمصر، وظهور سؤال النهضة، لكنه يقول إن سؤال النهضة عند رفاعة الطهطاوي كان سؤالاً تصالحياً، أي لم يكن الطهطاوي يشعر بوجود تناقض بين المنظومتين الإسلامية الشرقية والمسيحية الغربية، ويستدل على ذلك بإرسال البعثات إلى فرنسا، فلا تعارض بين المنتجات التكنولوجية وهوية الإسلام. لكن نظرة التصالح لم تدم طويلاً، فمع ظهور الوجه الاستعماري لأوروبا بدأت تظهر فكرة التعارض بين المنظومتين، فبرز المنهج التوفيقي أو التلفيقي على يد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[٣٩].

وهو يعني بالمنهج التلفيقي الاختيار، أي محاولة نفي الضار واستبقاء الصالح في التراث، وهذا الاختيار يقوم على أساس منفعي، أي النهضة. ويرى أبو زيد أن هذا المنهج أحدث تردداً في خطاب النهضويين، فمحمد عبده كان ينظر إلى الغرب، وبالتحديد إلى القرن الثامن عشر عصر الأنوار، والفكر المنسجم مع الأنوار هو الفكر المعتزلي الرشدي، لكنه فكر مهمش في التراث الإسلامي على عكس الفكر الأشعري. لذلك كان محمد عبده متردداً بين فكر الاعتزال وفكر أهل السنة[٤٠]. ففي كتابه **التوحيد** حاول تجديد علم الكلام، لكنه كان متردداً بين القول بخلق القرآن والقول بقدمه، بل يذكر نصر أبو زيد أن الطبعة الأولى لكتاب

---

(٣٩) انظر: نصر أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط ٤ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢٨.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

التوحيد نصّ فيها محمد عبده على أن القرآن مخلوق، ثم تراجع بعد ذلك[٤١].

يمتد التردد إلى طه حسين، فهو يشكك في مرجعية الشعر الجاهلي لذلك العصر، لكنه يثبت مرجعية القرآن، أي إنه طبّق منهج الشك على نص، ولم يعممه على نص آخر، وهو القرآن الكريم، وهو في نظر أبو زيد تردد في حسم القضايا الرئيسة لمعادلة النهضة العربية. لكنه يبين أن معادلة التوفيق أو التلفيق كانت عند طه حسين أكثر تقدماً من محمد عبده، «فلم يعد الغرب بالنسبة إليه أفكاراً تحتاج إلى إيجاد مثيل لها يوافقها من التراث الإسلامي، بل تحول إلى أداة لتحليل التراث وفهمه ونقده»[٤٢]، وهو تحول نوعي يرى أبو زيد أنه استمر بعد ذلك في خطاب النهضة العربية حتى يحدد تاريخ سقوطها بالستينيات، ويعد نفسه من جيل سقوط معادلة النهضة العربية.

على الرغم من هذه التحولات النوعية من منهج التصالح عند الطهطاوي إلى منهج التلفيق بعده عند الأفغاني، ومن الإفادة من بعض أفكار الغرب عند محمد عبده إلى اتخاذ فكرها آلة لنقد التراث عند طه حسين، إلا أن أبو زيد يصنفها في اتجاه واحد، فيرى أن محمد عبده رغم منهجه التلفيقي نجح في إنجاز عدة أمور في ما يتعلق بالعلاقة بين

---

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

الاجتماعي والديني، وقراءة النص الديني وآليات التأويل، أي إنه أوجد بذوراً مهمة تلقفها بعده مجموعة من المثقفين مثل قاسم أمين، وعلي عبد الرازق في **الإسلام وأصول الحكم**، وطه حسين، ومحمد أحمد خلف الله في **الفن القصصي في القرآن الكريم**. ويعدّ نصر حامد أبو زيد خطابه امتداداً لذلك الخطاب، فيقول: «الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يعدّ في جانب منه تواصلاً مع خطاب النهضة في جانبه الديني، ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث الأعمق، المتمثل في الإنجازات الاعتزالية الرشدية»[٤٣].

لا بدّ من الوقوف عند هذه الفكرة، هل الحداثيون العرب مثل نصر أبو زيد وغيره يُعدّون امتداداً للطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده؟ يتحدث نصر أبو زيد عن أسباب إخفاق معادلة النهضة، ويشير إلى أن بُعد المسلمين عن دينهم هو سبب التخلف الرئيس في رأي الطهطاوي، لذلك حاول أن يرد التقدم الذي وجده في باريس إلى القيم الإسلامية، وينقل المقولة المشهورة عن محمد عبده: «وجدت هناك إسلاماً بلا مسلمين، بينما يحيا هنا مسلمون بلا إسلام». يقول أبو زيد: «وهكذا في حين تم الفصل بين الإسلام والمسلمين، تم إعادة تفسير الإسلام لينطق بقيم التمدين والحضارة الوافدتين، بصرف النظر عن اختلاف السياق، وبدلاً من إدراك أسباب التقدم والتطور والنهوض

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

بردها إلى عملية تحرير الإنسان وتحرير عقله، يصر الإمام محمد عبده على التعبير عن دهشته لما حققته أوروبا من تقدم رغم كونها مسيحية»(٤٤).

نقلت هذا الكلام لبيان الفرق بين المنهجين، وهو ما ارتضيته تعريفاً للحداثيين العرب والإصلاحيين الإسلاميين، فمحمد عبده اتخذ من المنظومة الإسلامية مرجعاً له في السعي إلى النهضة، ولم يتمركز حول المنظومة الغربية وحول الحداثة الغربية ومنجزها الحضاري. أما أبو زيد فيعيب ذلك على محمد عبده، ويرى أنه لم يدرك أسباب التقدم، وهذه الأسباب متمركزة في المنظومة الغربية، فبنفس الأسباب نتقدم. ولذلك أيضاً يعد التحول الذي حدث لطه حسين تحولاً إيجابياً، فمحمد عبده كان يقرأ الآخر ويفيد منه، لكن طه حسين جعل من الفكر الغربي أداة لتحليل التراث الإسلامي. ولن يجدي نفعاً أن نعترض على أبو زيد بوجود خلل معرفي في نقل آليات من فضاء ثقافي إلى فضاء ثقافي آخر، لأن التمركز حول حضارة ما تجعل من العبث التفكير في آليات أخرى.

وعلى خلاف نصر أبو زيد نجد محمد أركون يمايز بين هذين الاتجاهين الحداثيين العرب والإصلاحيين الإسلاميين، ويقسم تلك الحقبة إلى مراحل، **أولها** مرحلة المثقفين الليبراليين التي امتدت من عام ١٨٢٠م إلى عام ١٩٥٢م، ثم مرحلة المثقفين الثوريين العرب التي امتدت من عام ١٩٥٢م

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

إلى عام ١٩٧٠م، وثانيها مرحلة الثوريين الإسلاميين بعد عام ١٩٧٩م، وهو يعني بالليبراليين ما وصفتهم في بحثي بالحداثيين العرب، لذلك ينبّه إلى أن الإصلاحيين الإسلاميين لم يختفوا من الساحة، بل كان حضورهم قوياً مؤكدين على أولوية العامل الديني وأسبقيته[٤٥].

يتحدث أركون عن الفرق بين منهج الإصلاحيين الإسلاميين والمنهج الذي يدعو إليه: «بعد أن ذكرنا هذه التجربة ـ يقصد الإصلاحيين ـ التي لا تزال أهميتها التاريخية غير واضحة المعالم أو غير مقيّمة بشكل دقيق حتى الآن، يمكننا أن نطرح هذا السؤال: هل ينبغي علينا أن نستمر في التحدث عن هذه المسائل بعبارات «الإصلاح» من أجل بعث إسلام «أصيل»، «نقي»، «حقيقي» متموضع دائماً في لحظة تدشينية نموذجية «لحظة النبوة»؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن المعرفة التاريخية بهذه اللحظة قد أصبحت خارج نطاق إمكاناتنا إلى الأبد بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجوع عنه، ولا تعويض له، أم أنه ينبغي علينا أن نشتغل على زحزحة المشروعية الإسلامية وتفكيكها داخلياً من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى كونية، أو قابلة لأن تعمّم كونياً»[٤٦].

---

(٤٥) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٥.

(٤٦) انظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ١١٥.

وهو يرى أن الصحوة والحركات الإسلامية المعاصرة تعد امتداداً لهم، أما الليبراليون فقد فشلوا في إنجاز مشروعهم، وهذا ما يتفق عليه جميع الحداثيين العرب اليوم.

بعد فشل مشروع النهضة العربية في اتجاهها الحداثي بالذات[٤٧]، وخروج المستعمر، ودخول الدول العربية في مرحلة ما بعد الاستعمار، كان من الضروري إعادة التفكير في منهجية التغيير بالنسبة إليهم. ففي الحقبة السابقة كان الحداثيون منشغلين بميدانهم، كما كان الإصلاحيون منشغلين بميدانهم، فلا علاقة للحداثيين بآليات العمل مع النصوص الشرعية ولا بتأويلها، لكن مع عودة الناس إلى النص وتمسكهم به بعقلية نصية أكثر محافظة، كان على الحداثيين أن يفكروا في دخول الميدان ذاته، وأن ينازعوا الإصلاحيين في مجالهم، فلا سبيل إلى إقناع المسلمين بعدم صلاحية دينهم، ولا سبيل إلى نقل نموذج آخر إلى ثقافتهم. الممكن الوحيد هو إعادة قراءة نصوصهم للوصول إلى فهم مساوٍ للنموذج الغربي، وهذه القراءة لا بدّ من أن تتم وفق المنظومة الغربية ووفق آلياتها، حتى توصل القارئ إلى الناتج الغربي. هذا هو التحول النوعي والكيفي في مسيرة

---

(٤٧) يكفيك أن تقرأ كتاباً مثل حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، وهو مجموعة بحوث ومناقشات لندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، شارك فيها كل من حسن حنفي، ورضوان السيد، وطارق البشري، وعبد الإله بلقزيز، وعلي أومليل، وعلي محافظة، وفيصل دراج، وكمال عبد اللطيف لتدرك مدى الاتفاق على إخفاق تجربة النهضة العربية وسقوط مشروعها.

الحداثيين في العصر الحديث، ويبقى أن لكل فرد منهم منهجه وأهدافه المستقلة، وتبقى الاختلافات بينهم في الأفكار والتوجهات[٤٨].

ثالثاً: محمد أركون، الفِكرُ والمشروع

محمد أركون، جزائري الأصل من بلدة صغيرة اسمها توريرة ميمون في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر. درس الإبتدائية في قريته والثانوية في وهران، وكانت دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، ثم في السوربون في باريس. درّس اللغة العربية والأدب في باريس سنة ١٩٥٦، وحصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون سنة ١٩٦٨[٤٩]. شغل عدة مناصب، فهو أستاذ متقاعد في السوربون، وأستاذ زائر وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ ١٩٩٣، وهو المدير العلمي لمجلة *Arabica* منذ سنة ١٩٨٠، وعضو في اللجنة القومية للأخلاق والرؤيا العالمية والصحة ١٩٩٠ ـ ١٩٩٨، وعضو اللجنة الدولية لتحكيم جائزة الأونيسكو لأصول تربية السلام

---

(٤٨) يطلق بعض الكتاب على هذا الاتجاه بالتيار النقدي أو النقاد، انظر مثلاً: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٤٢ و٧٦. وانظر أيضاً: بلقزيز، العرب والحداثة: دراسات في مقالات الحداثيين، ص ٩٦ ـ ١٠٠، لكنني أفضّل وصفهم بالحداثيين العرب وفق التعريف الذي ارتضيته في بحثي، من دون تعميم إلا على من أنص عليه.

(٤٩) عن مركز ابن رشد للفكر الحر، انظر الرابط الالكتروني: <http://www.ibn-rushd.org/arabic/CV-Arkoun.htm>.

لسنة ٢٠٠٢، وعضو في لجنة تحكيم الجائزة العربية الفرنسية لسنة ٢٠٠٢ التي أنشأها السفراء العرب في فرنسا، وعضو لجنة العلْمَنة في فرنسا لسنة ٢٠٠٣، وقد توفي سنة ٢٠١٠م إثر مرض ألمّ به في باريس.

كتب عدة كتب بالفرنسية وترجمها هاشم صالح إلى العربية، منها:

- **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٨٦.
- **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٨٧.
- **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي ـ بيروت ١٩٩٥.
- **الإسلام، أوروبا، الغرب**. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي ـ بيروت ١٩٩٥.
- **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي ـ بيروت ١٩٩٩.
- **نزعة الأنْسَنَة في الفكر العربي**. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي ـ بيروت ١٩٩٧.
- **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي ـ بيروت ١٩٩١.

- **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.** ترجمة هاشم صالح. دار الساقي - بيروت ٢٠٠١.

- **قضايا في نقد العقل الديني.** ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة - بيروت ١٩٩٨.

١ - توصيفه للواقع

يقسم أركون التاريخ الإسلامي إلى العصر الكلاسيكي، وهو العصر الممتد والبالغ ذروته في القرن الرابع الهجري، وهو عصر الأنسنة كما يصفه، ثم يبدأ عصر الانحطاط حين يُقتل الإبداع وتنتشر الطريقة المدرسية في التعليم. يصف أركون تلك المرحلة بالظلامية، ويرى أن الحركات الإسلامية اليوم امتداد لها، وبالتالي هي منقطعة عن الفكر الإنسي في القرن الرابع الهجري(٥٠).

من ناحية أخرى يصبّ أركون غضبه ولومه على الغرب وعلى أنظمة ما بعد الاستعمار، فالغرب الذي أنهك العالم الإسلامي بالاستعمار الظالم يحاول أن يُرضي ضميره بتقديم بعض المساعدات الشكلية. لكنه في الوقت نفسه يُصرّ على دعم الأنظمة المنتهكة لحقوق الإنسان في بلادنا، هذه الأنظمة هي التي قضت على الفكر الحداثي في رأيه، وسمحت بهامش لهم غير مؤثّر في الواقع، وغذت ودعمت الاتجاهات

---

(٥٠) انظر: أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ٥٥.

الإسلامية الحركية، فيقول: «والغريب العجيب أن أنظمة الحزب الواحد التي سادت بعد الاستقلال هي التي غذّت هذا الاتجاه المتزمت ونمّته، وهي نفسها الآن التي تحاول التخلّص منه بأي وسيلة بعد أن أصبح يشكّل خطراً عليها»[٥١].

لذلك لا يجد أركون حلاً لهذه الأنظمة المدعومة من الغرب سوى الثورة السياسية في وجهها، «وهذا يتطلب الاكتساب السريع للثقافة الحديثة المتعلقة بحقوق الإنسان والممارسة الديمقراطية للحكم في المجتمعات المهمشة والمستغلة من قبل نخبتها الطفيلية كما من قبل العنف البنيوي لأنظمة التبادل التجاري والإنتاج، هذه الأنظمة المفروضة من قبل الدول الغنية في الغرب الأوروبي والأمريكي»[٥٢].

٢ ـ نموذجه المعرفي بين الغرب والشرق

ذكرت سابقاً أن النموذج الغربي يقوم على وحدة الوجود وفقاً للمرجعية اليونانية، فإلى أي النموذجين ينتمي أركون؟ وحدة الوجود أم التوحيد الإسلامي؟ يعتقد أركون أن الغرب بالمعنى الثقافي هو أوروبا والعالم العربي والإسلامي، أما الشرق فهو الشرق الأقصى المتمثل بالصين واليابان والهند. ويرى أن النموذج الغربي هو نموذج الإغريق والديانات التوحيدية. أما التضاد المزعوم ـ في رأيه ـ فهو من آثار

---

(٥١) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨)، ص ١٠٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

الحركات الأصولية في العالم الإسلامي[٥٣]، فما الذي يعنيه أركون؟ هل يعتقد بأن الفكر الإغريقي مبني على التوحيد؟ وهذا مستبعد. أم أنه يعتقد أن النموذج الإسلامي يقوم على وحدة الوجود؟

جمعت عدة نصوص تتعلق بهذا الأمر، وسأذكرها بنصها لخطورة الموضوع. يرى أركون أن التنوير رغم إيجابياته إلا أنه أضر حين فصل الأخلاق عن مرجعية الدين، فيقول: «ولكن فلسفة التنوير الملهمة لهذا الخطاب فصلت الأخلاق العامة والتشريع والروحانية عن المرجعية الدينية. لقد فصلتها عن الإحالة إلى الله الحي الذي يتجلى للبشر من خلال التاريخ»[٥٤] إن وصفه لله تعالى بأنه يتجلّى عبر التاريخ يفيد بأنه متغير غير أزلي. وفي موضع آخر يتحدث عن مفهوم «الله» ويشير إلى أنه مفهوم متطور، فيقول: «وعلى عكس ما تظن المسلّمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعالٍ وثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغيّر بتغيّر العصور والأزمان»[٥٥] وحتى أكون منصفاً، فإني لا أنفي احتمال اللغة المجازية في هذه النصوص، لذلك لا أراها جازمة وواضحة في (وحدة الوجود)، فتجلي الله خلال التاريخ قد

(٥٣) انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ٢٠٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٥٥) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٠٢.

يقصد به تجلي آثاره، وتطور الله قد يعني تطور المفهوم في عقول الناس، وليس تطور الحقيقة.

يتحدث أركون عن الاعتقاد الإسلامي الذي يتخذ كلام الله مرجعاً، ثم يعتقد بأنه هو القرآن، ثم يعتقد بأحقية المفسرين في تأويله، ثم يحوّل النموذج إلى فعل أرضي، ويرى أهمية نقض هذه المنظومة الفكرية واستبدالها بالعلوم التجريبية، فيقول: «ولأن فكر العلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان المتأثرة أكثر فأكثر بالعلوم الدقيقة تفضل طريقة التجريب والملاحظة المستعادة والممتحنة والمغتنية باستمرار عن طريق المعرفة الإيجابية للتاريخ الأرضي الذي يدعي المؤمنون أنه محكوم بكلام الله حسبما فسرته الأمة. والذي هو في الواقع خاضع للحتميات والقوانين الفيزيائية والكيميائية والكونية والسوسيولوجية والبيولوجية»(٥٦). وهذا يشبه إلى حد كبير كلام فرانسيس بيكون عن تأليه القوانين.

يتحدث أركون عن الصوفية في مواضع عديدة بشكل إيجابي، ومعرفة التصوف الذي يرتضيه يساعدنا في فهم هذه المسألة، فيقول: «إن التصوف، في مقصده النهائي والأعمق، يمثل، أولاً، التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي والتوحيدي بين المؤمن والإله الشخصي (أي اللانهائي والمطلق المرتبط بالألوهة بالنسبة إلى مجمل

---

(٥٦) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢٢٠.

الأديان)»[٥٧] عبارة «اللقاء الحميمي» و«الإله الشخصي»، أي ما يعتقده الفرد إلهاً بحقه، عبارات تدل على الاتجاه الصوفي اليوناني، فليس ثمة حقيقة للإله سوى ما يعتقده الإنسان أنه حقيقة، فيقول: «والتأمل الصوفي عبارة عن تمرين فردي ومستقل عن الشعائر والفرائض التي تؤديها الجماعة. وهو معاش بصفته هبة مجانية لله، ويرد عليه الصوفي بهبة العشق والمحبة. قيل إن الإسلام يحبّذ التواصل المباشر بين المؤمن وربه، من دون وساطة الكهنة (كما هو عليه الحال في المسيحية) ولكنّ الصوفيين يذهبون في هذا الخط بعيداً في الانفصال الشعائري عن الأمة، وخصوصاً عندما يتوصّلون إلى مرتبة الوحدة مع الله، ومن المعروف أن الصوفي الكبير الحلاج قد أعدم بعد تعذيبه عام ٩٢٢م، وكان قد لفظ العبارة الشهيرة: أنا الحق، وعندئذ اصطدم بسوء تفاهم وفهم الحرفيين الظاهريين له، أقصد أتباع الشعائر والطقوس، الذين لا يستطيعون القبول بأن تتحدّ الأنا البشرية إلى مثل هذا الحد بالأنا الإلهية المتعالية. كان الحلاج يقول بما معناه: نحن روحان في جسد واحد، ولذلك اتهموه بالحلول»[٥٨] لاحِظ أنه يجعل من الانفصال عن الشعائر مؤدى إلى التصوف، وهو سلوك من يرى الحلول، أي أن يصل إلى الانفلات السلوكي والسيلان الكامل، ثم هو يؤيد أن تتحد الأنا البشرية مع الأنا الإلهية، ويصفها في الوقت نفسه

---

(٥٧) أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ١٥٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

بالمتعالية، ويرى أن هذا شيئاً آخر غير الحلولية. هنا يتعمق الإشكال في كلام أركون، هو من ناحية يثبت الحلول ثم يعود لينفيه، ويثبت التعالي لله تعالى.

في رسالته الدكتوراه نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، يتحدث عن عقيدة مسكويه في الله تعالى. وملخص كلامه أنه سار على طريقة أرسطو في إثبات المحرك الأول، لكنه كان يثبت التعالي في الوقت نفسه، وينقل عن البروفيسور أوبنك قوله: «في الواقع أن المحرك الأول ينبغي أن يحرك الأجسام رويداً رويداً ما دامت أصغر الأجسام المتحركة تدور وتتحرك. ذلك أنه لا يمكن أن تدور بدون أن يحركها، وبما أنه متطلب من قبلها، فإنه يبدو معاصراً لها وملازماً لزوماً كاملاً. وبما أنه أول حلقة في السلسلة، ألا ينبغي أن ينتمي إليها ويعتمد عليها كما تعتمد هي عليه؟»(٥٩) وبعد أن يعرض هذا الفهم لـ «المحرك الأول»، يقول عن مسكويه: «وعن طريق البراعة الأسلوبية فإن مسكويه يتوصل من جهته إلى غرس مفهوم التعالي في عقل القارئ بشكل لا يختلف إطلاقاً عن ذلك التعالي المحدّد من قبل القرآن. فعنده نلاحظ أن المحرك الأول لا يبدو «مرتبطاً بالعالم»، و«لا معاصراً» للمتحركات، و«لا مندمجاً» فيها أو محصوراً بها فقط»(٦٠). ثم يلخص كلامه، ويختم بقوله: «مهما يكن من أمر

(٥٩) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦)، ص ٥٤٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

فيمكن أن نختتم كلامنا قائلين: إن إله مسكويه هو نفسه إله الأدباء الذين نهلوا من الأدبيات الفلسفية وألفوها وعاشروه. وهو يتخذ، بحسب السياقات، الأسماء التالية: الله، المحرك الأول، الكائن الضروري، العلة الأولى أو المسبب الأول، المبدأ الأول، الواحد. إنه يمثل التخم أو الحد الأقصى الذي بدءاً به فإن العلم يصبح التبحُّر الذي يبدّد ظلمات الجهل، ونبع الكينونة، وضمانة العدالة والنظام وديمومة الكون، أو السبب الفعّال (أو العلّة الفاعلة النهائية)»[٦١].

سأحاول تلخيص كلام أركون في هذه المسألة على النحو الآتي: هو يرى أن اعتقاد اليونان في الإله يمكن أن يتوافق مع التعالي، أي إنه ينفي القول بوحدة الوجود، وفي الوقت نفسه يبين أن هذا الاعتقاد يختلف عن اعتقاد الفقهاء[٦٢]، فالإله عنده هو إله الأدباء والفلاسفة، وهو يثبت اتحاد الأنا البشرية مع الأنا الإلهية. ويرى أن نتيجة هذا الاعتقاد وسببه حالة ذهنية لا علاقة لها بالشعائر والطقوس، ويرى أن القوانين الطبيعية هي المحرك الحقيقي للكون. ويرى أن الإله متعدد الأشكال ومتغير عبر التاريخ، فهو نفسه المبدأ الواحد والعلة الفاعلة وهو نفسه الله تعالى. ويعتقد أن هذا الاعتقاد هو الطريق إلى العلم. لاحِظ أن كل هذه الآراء من خصائص وسمات الفكر اليوناني القائم على وحدة الوجود، لكنه ينفيها ويثبت التعالي. هذا ما يحيّر في

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٥٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

رأيه، ولو أن المتحدث غير محمد أركون لقلت إنه ربما يراوغ في الكلام، لكن أركون شديد الصراحة في كلامه وجريء في طرحه لأقصى حد من دون مراوغة وتلاعب في الألفاظ.

٣ ـ قراءته للتراث

يقول أركون إنه لم يستفد من المستشرقين شيئاً يُذكر، سوى أسماء معدودة مثل ريجيس بلاشير. وقد قال هذه العبارة في مناقشة أطروحته للدكتوراه، ويذكر أنها كادت تتسبب في رسوبه. كان بلاشير متخصصاً في علم الفيلولوجيا، فيقول: «لقد علمني الدقة والصرامة الفيلولوجية. ولكنه لم يعلمني كيف أخرج من الفيلولوجيا بعد أن دخلت فيها»[٦٣].

محمد أركون معجب إلى حد كبير بمدرسة الحوليات الفرنسية[٦٤]. يذكر أنه حين كان طالباً في جامعة الجزائر في عام ١٩٥١م أو ١٩٥٢م جاء مؤسس المدرسة لوسيان فيفر لإلقاء محاضرة في الجامعة، يقول عنها: «كانت بمثابة الصاعقة أو

(٦٣) انظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ٨٩.

(٦٤) تأسست مدرسة الحوليات عام ١٩٢٩م على يد لوسيان فيفر ومارك بلوك، ثم انتعشت وتطورت على يد تلامذتهم أمثال فيرنان بروديل، وهي مدرسة تعنى بإدخال العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى ساحة التاريخ والمؤرخين، لذلك كانت المدرسة أشبه بثورة على مدرسة التاريخ التقليدية التي تعنى بسرد الوقائع وتتبع سلالات الحكام والملوك، فالحوليات تركز على الزمن الممتد الطويل، وتهتم بالأطر الاقتصادية والمادية والديمغرافية، انظر: أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٥٢، ونزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ٦١.

الوحي الذي ينزل عليّ. لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه في ما بعد بعدة سنوات»[٦٥] بعدها ابتدأ أركون في قراءة مجلة **الحوليات**، وواظب عليها، وعدّها مجلة الباحثين[٦٦] وحين درّس في السوربون عام ١٩٦٠م اتبع منهج الحوليات في دراسة وتدريس التاريخ، ثم توصّل بعد زمن إلى أنها بالغت في نقد المدرسة التاريخية التقليدية، وتطرفت في الجانب الآخر، فاتجه إلى علم النفس التاريخي، وهو علم خرج من رحم الحوليات أيضاً، يهتم بدراسة العقلية التي سادت في فترة ما، أي العقلية الجماعية ثم الخيال والأسطورة، فمقابل اهتمام مدرسة الحوليات بالبنى المادية، يهتم علم النفس التاريخي بالبنى العقلية والمعنوية[٦٧].

تأثر أركون بعالم آخر هو ميشيل فوكو[٦٨]، وبمنهجيته الأركيولوجية. ويعتقد هاشم صالح أنه لا يمكن للقارئ أن يفهم كلام أركون إن لم يكن مطلعاً على أفكار ميشيل فوكو[٦٩]. يرى

---

(٦٥) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٥١.

(٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٦٨) ميشيل فوكو: مفكر فرنسي عاش بين ١٩٢٦ ـ ١٩٨٤م. حصل على شهادة التبريز في الفلسفة. شغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس بباريس. يقول جورج طرابيشي: «توقف عند الحدود غير المعروفة كثيراً بعد بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم والأفكار ليتحرى عن الأحداث التي صنعت منذ مطلع القرن السابع عشر عقلانية الحضارة الحديثة». انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

(٦٩) انظر: أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٢٨.

أركون أن صاحب الفكر الأركيولوجي هو من: «يستطيع التوصل إلى تلك العصور الغابرة المطمورة بالركام من طريق الحفر والتعرية»، فهو كالباحث في طبقات الأرض، لكنه يفعل ذلك مع عالم الأفكار، وهو يعني أيضاً: «تعرية آليات الفكر الذي ولّد النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة والتركيبة الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية، وكل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها وبالتالي نسبيتها»[٧٠] لاحِظ أن المنهج الأركيولوجي ينتقل بالباحث من البحث عن الحقيقة إلى البحث عن تشكّل الحقيقة تاريخياً، وهو فارق مهم، وسمة بارزة للحداثيين، فحين تكون الحقيقة متغيرة، ومتشكلة تاريخياً بفعل الإنسان والأطر المادية، كما تبحث الحوليات، والمعنوية، كما يبحث علم النفس التاريخي، يكون البحث عن الإنسان وفاعليته في تشكيلها، باعتبار أن الحقيقة متغيرة بتغير الزمان. وفي رأيي أن العيب ليس في المنهج الأركيولوجي، فالبحث بهذه الطريقة مفيد في اكتشاف تكوين الثقافات، وفي محاولة تفهم ماحدث في التاريخ، وتمييز ما هو بشري عن ما هو مقدّس، وكشف تقديس المجتمعات ورجال الدين كثيراً من العادات والأفكار باسم الدين. تأتي بعد ذلك مرحلة النقد، أي العرض على الحقيقة التي نعتقدها. والمشكلة هي في محاولة الانتقال من الاهتمام بالحقيقة إلى الاهتمام بطريقة تشكلها، وهو منهج يعبر عن يأس في وجود الحقيقة أصلاً، ويعتقد بسيلانها كما هو عند مفكري ما بعد الحداثة.

(٧٠) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٠.

بعد أن أتمّ أركون أطروحته للدكتوراه، أدرك أن العودة للحظة التأسيسية للإسلام مهمة للغاية، لكونها مرتبطة بالنصّ، لقد أدرك أهمية اللسانيات. وقد اطلع على التجربة الغربية في التعامل مع الإنجيل مثل دراسات دانيال روس، وهو مؤلف مسيحي كتب عدة كتب عن الأناجيل في الخمسينيات والستينيات. يقول أركون: «وعندما اطلعت على كتبه لأول مرة تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً في ما يخص القرآن؟ وما هي النتيجة التي سنتوصّل إليها إذا ما قارنّا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟»[٧١] وهذا ما جعله يعتقد أن تحرير الأفكار سيتم إذا أعطيت الأولوية للنقد التاريخي والألسني والسيميائي[٧٢] والأنثروبولوجي على التراث[٧٣]. لكن هذا لا يكفي، فمن المهم أن نعثر على نموذج أركون في فهم التراث وعلى مفتاحه في قراءة التاريخ، أي ما هي قواعده في الفهم؟

أركون من أصل جزائري أمازيغي، ينتمي إلى البربر. والأمازيغ أصحاب ثقافة شفهية، يتناقلون تراثهم من جيل إلى جيل شفاهة. وطبيعة المجتمعات الشفهية أنها تفقد كثيراً من

---

(٧١) أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٧٠.

(٧٢) في عام ١٩٧٠م، كتب محمد أركون بحثاً بعنوان «كيف نقرأ القرآن»، وهو أول بحث يدعو فيه إلى تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات على النصّ القرآني، انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٥.

(٧٣) انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٢٥.

تراثها، لعدم قدرتها على تدوينه، وتنتشر فيها الثقافة الأسطورية على حساب الثقافة الواقعية. ومهما كانت ثقافتها ثرية ومفعمة إلا أنها تظل بجانب المجتمعات الكاتبة والمجاورة لها بمثابة التابع. وهذا هو حال الأمازيغ بجانب ثقافة المدن الناطقة باللغة العربية. يذكر أركون دائماً هذه المعاناة الثقافية التي شهدها بنفسه حين كان صغيراً في قريته. فحين رأت الجزائر النور، والتفت العالم الخارجي إلى ثقافتها، التفت إلى الثقافة المكتوبة في المدن بوصفها ثقافة المجتمع الجزائري، من دون اهتمام بالثقافات الشفهية. وأركون يجعل من هذه الفكرة معادلة تاريخية، مستمرة في كل الحضارات، ويطورها إلى أن يجعلها مؤامرة تحاك دائماً في المدن الكاتبة ضد القرى والأطراف أصحاب الثقافات الشفهية. إن أركون يعمم معاناته الشخصية ومعاناة قومه ليجعلها قاعدة يقرأ بها التاريخ، فالتاريخ في رأيه عبارة عن تضامن بين الدولة والكتابة والثقافة الحضرية العالِمة والدين الرسمي، وتضامن آخر بين المجتمعات القبلية والمجتمعات الشفهية والثقافة الشعبية والأديان المحلية[٧٤]. لذلك على

(٧٤) استعار أركون مصطلح القوى المركزية، قوى الهامش والأطراف من المفكر الماركسي الفرنسي هنري لوفيفر، وقد أضاف عليه وعدّل، وجعل منه قاعدة لقراءة جميع المجتمعات، فهو يرى أن ثمة أربع قوى تتصارع مع أربع أخرى، فالدولة تتصارع مع القبيلة، والكتابات المقدسة تتصارع مع الثقافة الشفهية، واللغة الفصحى تتصارع مع الثقافة الشعبية، والدين الرسمي الذي يسمّيه الأرثوذكسية الدينية يتصارع مع الأديان الخارجة عنها. وتسعى الدولة دائماً بكتبها المقدسة ولغتها المكتوبة الرسمية والدين الذي تتبناه إلى صهر الثقافات الهامشية فيها، فعبر التاريخ تقوى الدولة دائماً وتضعف الأطراف. لذلك يعتقد أركون أنه لا يوثق أبداً بالتراث المكتوب. وسيأتي معنا استخداماته =

الباحث أن لا يثق أبداً في الثقافة المكتوبة لأن كل ذلك تم عبر تزوير. وهذه أصل المشكلة عند أركون، فحين يتحدث عن القرآن الكريم، يعتقد أن كتابته تمت بمؤامرة في المدن لأغراض سياسية، فأبو بكر الصديق (ﷺ) حذف وأضاف لغرض تكريس سلطته. ويعتقد جازماً أن ثمة قرآناً آخر كان موجوداً في القرى يُتلى شفاهة، لكنه اندثر لأن القرى لا تكتب. ويعتقد أن الأشاعرة انتصروا بفعل تحالف مع الدولة، وأن ثمة فكر آخر لم يُكتب له النجاح لأنه لم يكن حليفاً لها، وهو فكر المعتزلة. وهكذا، لا يكلف أركون نفسه إثبات نص قرآني آخر، بل يجعل من قاعدته مفتاحاً لقراءة التاريخ، هذا المفتاح الناتج عن أزمة نفسية عاشها في بيئته الثقافية الشفهية[٧٥].

٤ ـ مشروعه الفكري

يسعى أركون إلى جعل اللامفكر فيه[٧٦] مفكراً فيه في الساحة الإسلامية[٧٧]. وهو يعتقد أن مشروعه مشروع تحرري

= لهذه القاعدة في قراءة التراث الإسلامي في المباحث القادمة، انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٧٥) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٦٥، ٢٦٨ و٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٧٦) مصطلح «اللامفكر فيه» و«المفكر فيه» رائج في الكتابات المعاصرة خصوصاً الحداثية منها، ويستخدمها أركون كثيراً، ويعني باللامفكر فيه كل ما لا يخطر في بال ثقافة معيّنة في فترة ما، وعكسه المفكر فيه، انظر: أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ٢١.

(٧٧) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ٤٤.

للعالم الإسلامي. وهو بذلك يستشعر صعوبة طريقه، خصوصاً أنه يعتقد أن المستشرقين والباحثين المسلمين لا يمتلكون القاعدة المعرفية المؤهلة لاستقبال هذه الأفكار، لذلك يشكو من قلة القراء. ويبدو متشائماً حين يقول: «نعم إني أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية ولا في الجهة العربية ـ الإسلامية. أحلم بجمهور مستعد لتلقّي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكاً لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة»[78]. لكنه يكون أكثر تفاؤلاً حين يتحدث عن التراث الإسلامي بعد الحداثة: «فلأول مرة أصبح التراث الإسلامي العريق واقعاً تحت هذا التأثير وبشكل نهائي لا مرجوع عنه، بمعنى أن الأمور لن تكون بعد اليوم كما كانت عليه من قبل، وسوف تضطر النواة الصلبة لهذا التراث الإسلامي إلى التغيّر والتحلحل والتبدل لأول مرة في التاريخ»[79].

يقوم مشروع أركون على جبهتين، المستشرقين من ناحية، والإسلاميين من ناحية أخرى[80] وهو في خطابه يوجه اهتمامه إلى الغرب وإلى المستشرقين أكثر من اهتمامه بالعرب والمسلمين. فرغم إتقانه اللغة العربية إلا أنه يكتب بالفرنسية، وسياق كلامه يدلّ بشكل واضح على أن المخاطَب الرئيس هو الباحث الغربي، ومشروعه التحرري ـ

(٧٨) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٨٠) انظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ٨٩.

كما يذكر - متوجه بالأساس إلى العالم الإيراني، التركي، العربي، البربري، فمع أن هذا النطاق الجغرافي شديد الاتساع إلا أنه متجانس تاريخياً، ويتميز بصفات مشتركة ودائمة[٨١] لذلك هو مجال بحثه ومشروعه، وهذا يشير أيضاً إلى اعتقاده الراسخ أن المنظومة التي تجمع هذه المناطق هي ذات المنظومة اليونانية، بخلاف أندونيسيا والهند التي ينتمي أهلها ولو كانوا مسلمين إلى منظومة مختلفة.

يرى أركون أنه من الخطأ ترك الأمور تسير على ماهي عليه، وكأننا ننتظر فرصة سانحة للتغير، بل يدعو إلى عمل مشترك يضطلع بهذه المهمة التحررية، وأهم هذه المهام بحث الظاهرة الدينية[٨٢]. كتب أركون مقالاً عام ١٩٥٧م بعنوان «مغزى تاريخ شمال أفريقيا» في مجلة فكر التونسية، تحدث فيه عن نقد العقل الإسلامي[٨٣]. وهو بهذا يعدّ من أوائل من ابتدأوا مشروع الحداثة العربية في ثوبها الجديد، إن لم يكن هو أول من ابتدأها.

دعا أركون إلى مشروع ورشة كبيرة عن الدراسات القرآنية يعنى بتطبيق المنهج التاريخي الفيلولوجي على دراسة النص القرآني، وهو يرغب أن تقوم هذه الورشة في العالم

---

(٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٨٣) ثم تبلور هذا المشروع في ذهنه وكتب عنه بشكل مفصل بين عامي ١٩٧٦ و١٩٨٤م، انظر: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٣٤ و١٨٣.

العربي باللغة العربية، يقول: «ومن الغريب العجيب أنه لم تُفتح حتى الآن أي ورشة فكرية أو علمية حول القرآن في أيّ بلد من بلدان المؤتمر الإسلامي... بل إن المسكين نصر حامد أبو زيد الذي نشر دراسة متواضعة عن القراءة الألسنية للقرآن راحوا يلاحقونه في محاكم القاهرة! وهذا لا يشجع إطلاقاً على الانخراط في هذه البحوث المرغوبة من قبل المفكرين الأحرار»(٨٤). ثم بدأ هذا المشروع في جامعة تورنتو في كندا من قبل ناشر هولندي، وتترأسه البروفيسورة جين دام مين ماك أوليف مع فريق عمل مؤلف من أربعة أساتذة، وهو مشروع لإنسيكلوبيديا القرآن أو الموسوعة القرآنية، يتتبعون فيه كل كلمة قرآنية بدراسة تاريخية في مادة مستقلة(٨٥).

في عام ١٩٧٦م تبلورت أفكار أركون في مشروع أسماه «الإسلاميات التطبيقية»، أي تطبيق مناهج علم الاجتماع والألسنيات والأنثروبولوجيا والتاريخ الحديث والتاريخ المقارن على الإسلام، وهي في مقابل منهجية المستشرقين في دراسة التراث والتي يسميها «الإسلاميات الكلاسيكية»، والتي تعتمد على المنهجية الفيلولوجية، لكن مشروعه لم يلقَ ترحيباً في الأوساط العلمية في السوربون، ولا في الأوساط السياسية كما يذكر أركون. وقد تشجع بعض طلابه لأفكاره فقاموا

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

بمشاريع أشرف هو عليها بين عامي ١٩٧٠ و١٩٨٠م[٨٦].

من أبرز ما يلحظه القارئ لكتب أركون أنّه مهووس بالتنظير، حتى أنه ينظر لأهمية التنظير، ويدعو إلى مشاريع وورش عمل، ويحيل على كتب ستصدر، وأبحاث قيد التنفيذ، وهكذا. وقد انتقده المستشرقون في السوربون على هذه الطريقة في التأليف، لكنه متمسك بها ويدافع عنها. يقول هاشم صالح بعد أن ذكر ضخامة المشروع الذي تبنّاه أركون: «إنه يتطلب تضافر جهود فرق كاملة من الباحثين العرب والمسلمين، ولهذا السبب نجد أن الكثير من دراسات أركون تتخذ هيئة برنامج عمل ينتظر التنفيذ والإنجاز أكثر مما تتخذ هيئة البحوث الناجزة والنهائية»[٨٧].

---

(٨٦) انظر: محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ٣٤.

(٨٧) أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩ ـ ١٠، وقضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٥٢.

الفصل الثاني

الاستشراق، مفهومه وأثره في فكر محمد أركون

أولاً: مفهوم الاستشراق

بعد أن بيَّنتُ في الفصل السابق نشأة الحداثة العربية في سياق النهضة العربية، سأبين في هذا الفصل نشأتها في سياق الاستشراق. لذلك ليس يعنيني الحديث عن منظومة الاستشراق الفكرية ومناقشتها والرد عليها، وإنما ما يعنيني تماماً أن أبحث عن تأثير الاستشراق في الحداثة العربية، وهل هي مكوّن من مكوّناته؟ وهل ساهمت في ظهوره؟ وهذا ما يجعل اكتشاف النموذج الاستشراقي هو الطريق الأفضل للإجابة عن هذه التساؤلات.

حين يُطلق الاستشراق ينصرف الذهن في كثير من الأحيان إلى الشكل الأكاديمي، فكلّ من يقوم بدراسة الشرق أو تدريسه سواء كان متخصصاً في علم الاجتماع، أو

الأنثروبولوجيا، أو التاريخ، أو الفيولولوجيا، هو مستشرق، وعمله هو الاستشراق. بمقابل ذلك تنتشر أقسام أخرى مثل: الدراسات الشرقية، الدراسات الإقليمية، التي قد تكون أكثر تفضيلاً في بعض الجامعات بسبب ارتباط اسم الاستشراق بالمشروع الاستعماري[1].

الاستشراق ليس أفكاراً متناثرة هنا وهناك، أو اتجاهات متفرقة لا يجمعها سوى العناية بفهم الشرق. إنها ليست كذلك أبداً، بل هي منظومة مترابطة من الأفكار نَمَت وتراكمت زمناً بعد زمن، وتفاعلت مع حاجات النهضة الأوروبية ومع معطيات الحداثة، ثم تأثرت وانسجمت مع أزمتها في القرن العشرين. لذلك فالاستشراق ميداناً يمتلك «هوية تراكمية وجماعية، هوية ذات قوة خاصة في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية، الكتاب المقدس، فقه اللغة)، وبالمؤسسات العامة (الحكومات، الشركات التجارية، الجمعيات الجغرافية، الجامعات)، وبالكتابة التي يحدّد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه

---

(١) يؤرّخ الغرب لبداية الاستشراق الرسمية بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢م بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وغيرها، لكننا إذا اتخذنا من نهاية القرن الثامن عشر بدايةً حقيقية للاستشراق الحديث، فإن الاستشراق يمكن أن يُحلَّل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق من خلال إصدار تقريرات حوله، ووصفه، وتدريسه، وامتلاك السيادة عليها، انظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٧ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٥)، ص ٣٨ ـ ٣٩ و٨٠.

(كتب الرحلات، كتب الاستكشاف، الاستيهام، الوصف الغريب المدهش). وقد كانت النتيجة بالنسبة إلى الاستشراق تبلور نوع من الإجماع: إذ بدت أشياء معيّنة، وأنماط معيّنة من التقريرات، وأنماط معيّنة من الأعمال، صحيحة في نظر المستشرق، وقد بنى هو عمله وبحثه عليها، ثم ضغطت هي بدروها بشدَّة على كتّاب وباحثين جُدد. من هنا يمكن اعتبار الاستشراق نهجاً من الرؤيا، والدراسة، والكتابة المنظّمة المقنَّنة (أو المشرقنة)، تسيطر عليه الضرورات الحتمية، والمنظورات، والأهواء العقائدية الملائمة ظاهرياً للشرق، فالشرق يُدرس، ويُبحث، ويُدار، وتُصدر عليه الأحكام بطرائق معيَّنة خفية محترسة»[٢].

في الفلسفة اليونانية كان الشرق يمثّل عالم الأسرار، العالم المفعم بالروح والأساطير والحياة والحب، كان يمثّل الآخر البعيد الممتلئ بالألغاز، لذلك كان مكاناً للقصص والملاحم. وقد استمرّ هذا الشعور تجاه اكتشاف الشرق في العصر الحديث، فالشرق كما يقول دزرائيلي صنعة، أي إن الاهتمام بالشرق سيشكّل لجيل الشباب في الغرب عملاً مغرياً ومغامرة شيّقة[٣]. أما الغرض الأقوى والأكثر حضوراً واستمراراً لاكتشاف الشرق هو اكتشاف الذات الغربية، خصوصاً مع عصر النهضة الأوروبية، فالنهضة تعيد سؤال

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

الذات والتعمّق فيها إلى أبعد حدٍّ ممكن، ولن تغيب حالة الاستعمار الإنكليزي عن ذهن المستشرق، بل ستتجه كتاباته لـ «أنا» وحاجاتها الاستعمارية، كما ستتجه في أشد أزمات الغرب الروحية نحو اكتشاف الرياضات الروحية في الهند لعلاج «الأنا» المريضة.

ذكرت سابقاً أن «الأنا» يتم تحديدها من خلال معرفة الآخر، بل إن تمثيل الآخر بغرض البحث عن الذات يختلف بحسب موضعة «الأنا» تجاهه، أي تختلف النتيجة إن كان الآخر بالنسبة إليّ متفوقاً أو مساوياً أو متدنياً في الرتبة. وفي حالة الاستشراق سيكون الشرق متخلفاً متدنياً بالنسبة إلى الذات الأوروبية المتفوقة، وسيفضي اكتشاف الذات إلى ظهور النزعة العنصرية في أبشع أشكالها، ويكون الاستشراق كما يقول إدوارد سعيد: «مفهوم جمعي يحدّد هويتنا نحن الأوروبيين كنقيض لـ «أولئك» الذين ليسوا أوروبيين، بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول إنّ المكوّن الرئيس للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على حدٍّ سواء: فكرة كون الهويّة الأوروبية متفوِّقة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية»[٤]. وهنا يتعاضد الغرض الرئيس (اكتشاف الذات) مع النزعة العنصرية، تلك النزعة المركزية في النموذج الغربي التي لم ينفصل عنها الاستشراق قط في كلّ مرحلة من مراحله، بل نمّاها وطوّرها وأضفى عليها شرعية علمية،

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وأصدر تعميمات لم يستطع أكثر المستشرقين استقلالية أن يتمرّد عليها.

تتجلّى النزعة العنصرية والفوقية الغربية في الاستشراق في النظر إلى الشرقي بأنه ذو طبيعة جوهرانية، أي إن العرق السامي الذي يتحدر منه الشرقيون له معالم ثابتة مُعمَّمة على كل من انتسب إلى هذا العرق. وهذه الصفات لا تتغيّر ولا تتأثر بالظروف المحيطة بها في التاريخ. فمهما اختلفت الأديان والثقافات لا يتغيّر الشرقي ولا تتغيّر صفاته، وهو بخلاف الرجل الأبيض، الذي يؤثّر في التاريخ ويتأثر به، لذلك لا يجوز أن تُصدر عليه أحكام جوهرانية. والشرقيون كلهم متشابهون، إنهم كائنات، لا يتميّز أحدهم عن الآخر، لذلك ينبغي وصفهم بالجمع، والحالات الفردية تعمّم، تماماً مثل البهائم، فليس للمفرد من الحيوان خصوصية. ولكنّ الرجل الأبيض تعدّ تجربته الفردية قيمة بذاتها لأنه إنسان. والشرقيّون يفكرون بطريقة فوضويّة لأنهم كذلك بحكم عرقهم السامي بعكس الرجل الأبيض صاحب النظرة الكلية القادر على إنتاج الفلسفات. والشرقيّون يقبلون الاستبداد وليسوا قادرين على حكم أنفسهم ديمقراطياً، بعكس الرجل الأبيض الثائر على الاستبداد المائل نحو حكم الشعب. لذلك لا يستطيع الشرقيون أن يمثّلوا أنفسهم فيجب على غيرهم أن يمثّلهم، أي أن يستكشف ذواتهم. وليس بمقدروهم أن يحكموا أنفسهم، لذلك على الرجل الأبيض أن يحكمهم. فمن فضائل الحضارة أن تحكم من لا يقدر على حُكم نفسه.

هكذا يُبرَّر الاستعمار أخلاقياً، ولا يسلم من هذه الدونية إلا من انتمى إلى الغرب واستُلب ثقافياً، أي إنه وعى الشرق، وقبل بفوقية الغرب[٥].

ظهر الإسلام معطىً جديداً في الاستشراق، لكنه أحدث فرقاً في الرؤية الغربية للشرق، اعتبره الغرب في العصور الوسطى صورة لتجربة سابقة، أي إن الإسلام ينتحل التجربة المسيحية، لذلك كان النبي (ﷺ) يقاس دائماً بعيسى (عليه السلام)[٦]. ولذلك كان تسمية المحمديين بدل المسلمين هي الأكثر انتشاراً في الدراسات الاستشراقية. ومن المهم أن نتذكر هنا أن الإسلام في القرنين الثامن والتاسع وصل إلى الأندلس، وفي القرن الثالث عشر وصل إلى الهند والصين وإندونيسيا، أي إن الإسلام هو الجزء المنافس في الشرق، بل هو القادر على تهديد الغرب، وهو يسعى إلى نشر منظومته على عكس حضارات الشرق الأخرى. فقد كانت أوروبا هي التي تأتي إليهم، ثم إذا ابتعدت ظل الآخر بعيداً، فالهند مثلاً كانت مكاناً لحركة التجارة الأوروبية بين عامي ١٦٠٠م و١٧٥٨م، ثم قدمت إنكلترا محتلة لها. ومع ذلك لم تشكِّل الهند تهديداً لأوروبا ولو مرة واحدة. أمّا في حالة الإسلام فقد باتت الدولة الإسلامية مجاورة في الحدود، أي إن قربها الجغرافي كان مصدر قلق لأوروبا. وظهر هذا القلق على الكتابات

---

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٦) أي كما تصورته المسيحية في عقيدة التجسد الإلهي.

الاستشراقية، بل لم يكن غائباً عن الأذهان أن الإسلام كان الآخر المتفوق طيلة العصور الوسطى.

ثانياً: تطور الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين

سأتجاوز اتجاهات وتحولات الاستشراق المتعددة لأنه ليس مقصود هذا الكتاب، وسأنتقل إلى تطوره في النصف الثاني من القرن العشرين، حين بدأ المستشرق يبدي اقتراحاته في الفهم الصحيح للإسلام أمثال ماسينيون(٧) وغبّ(٨). كان ماسينيون معجباً بالاتجاه الصوفي في الإسلام، ورأى أن الحلاج في صوفيته العميقة هو نموذجه الكامل، لأنه يمثّل اتجاهاً مضاداً للفهم الإسلامي المستمرّ طيلة التاريخ الإسلامي. فالمسلمون في رأيه أخطأوا في فهم

(٧) **لويس ماسينيون**: مستشرق فرنسي، عاش بين ١٨٨٣ ـ ١٩٦٢م. تتلمذ على يد غولدتسيهر وغيره. تنقّل بين مدن العالم العربي والإسلامي: (الحجاز، القاهرة، حلب، دمشق، القدس، بيروت، إسطنبول... وغيرها). كان يحضر دروس الأزهر بالزيّ الأزهري، وألقى أربعين محاضرة في تاريخ المصطلحات الفلسفية في الجامعة المصرية عام ١٩١٢م. كانت رسالته للدكتوراه في السوربون عن آلام الحلاج. تولّى تحرير مجلة العالم الإسلامي عام ١٩١٩م، ثم مجلة الدراسات الإسلامية التي حلّت محلّها عام ١٩٢٧م. يقول عنه نجيب العقيقي: «معظم الدراسات المتعلقة بالتصوف الإسلامي في دائرة المعارف الإسلامية بقلمه، حتى عُدَّ مرجعه في الغرب». انظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ط ٤ ([د. م.]: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٦٤.

(٨) **هاملتون غب**: مستشرق إنكليزي، عاش بين ١٨٩٥ ـ ١٩٧١م. عضو المجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع اللغوي في القاهرة، يقول عنه نجيب العقيقي: «كان يكتب العربية كأدبائها، ويروي نصوصها في محاضراته وأحاديثه عن ظهر قلب». عمل أستاذاً للغة العربية في جامعة لندن وأكسفورد، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٩.

إسلامهم، وأن الحلاج في فهمه الصوفي، والذي يشبه في تدينه حالة الصلب في المسيحية، أي التوحّد مع الإله، كان يمثّل الفهم الصحيح. أما غب فقد كان يرى أن في الإسلام تناقضات تمنعه عن اكتشاف ذاته، فهو الذي سيقول ما لا يستطيع علماء المسلمين قوله، لكونهم غير قادرين على رؤيته.

هذا المنعطف ذو دلالات مهمة للغاية، فهو **أولاً**: يشير إلى عمق الفوقية الغربية، فما الذي يجعل باحثاً يعدّ فهم علماء دينٍ آخر خطأً! ماذا لو قال أحد الباحثين المسلمين العرب إن أتباع البوذية لم يفهموا دينهم، وإن دين البوذية هو كذا وكذا! من المؤكد أن باحثاً يُقدِّر ذاته لن يجرؤ على ذلك، إلا إذا كان احتقاره للآخر وتعظيمه لذاته قد طغى، **وثانياً**: يبيّن أن الاستشراق بشكله القديم قد انتهى تماماً وزالت أهميته بزوال الغرض الباعث عليه، وبقي الاستشراق السياسي، ثم ظهرت بوادر شكل جديد للاستشراق، وهو محاولة إيجاد فهوم جديدة للإسلام، لكن هل بإمكان الاستشراق مع هذه التحولات أن يستمر؟ يقول إدوارد سعيد: «إن الاستشراق كمنظومة من المعتقدات، وكمنهج للتحليل، لعاجز عن التطور، بل إنه بحق النقيض المذهبي للتطور، فمنظومته المركزية هي أسطورة تطور الساميين المعاق، ومن هذه المنبت تتدفق أساطير أخرى، وكل منها يظهر السامي النقيض الكامل للغربي، وضحية لا شفاء لها»[٩].

---

(٩) سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ص ٣٠٥، بتصرف.

نلاحظ أن هذا التحول كان في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو وقت ظهور الحداثة العربية في طورها الثاني، وظهور مشروع محمد أركون، ومنه يتبين أن ظهور الحداثة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور الاستشراق، من عدة نواحٍ:

أولاً: يُعدّ الاستشراق مكوّناً رئيساً للحداثة العربية، فالحداثيون العرب، مثال على الشرق المشرقن، أو الباحث الذي يرى الشرق بعيون الغرب، فنتائج الاستشراق تجاه التراث الإسلامي يتعامل معها الحداثي بوصفها مسلمة لا تقبل النقاش أبداً، بل إن محمد أركون يدعو المسلمين أن يكفّوا عن التردد في قبول آراء المستشرقين، وعليهم أن يقبلوا بها لأنها نتائج بحثٍ علمي جاد[١٠]. وحين تقرأ في أي من كتُبِه تجده يبني رأيه على رأيهم من دون نقد، وكأنه أمرٌ قد فرغ منه، وصار مسلّمة فكرية لا يجوز نقاشها، وهو أمر في غاية الغرابة، فحين يقوم الغرب ببناء هويّة للشرق لا تتطابق مع الواقع أبداً، ثم يحوّل هذا الهويّة إلى مشروع عملي من خلال العمل السياسي. كل ذلك يمكن أن يُفهم ضمن سياق الاستعمار والنزعة العنصرية الغربية، لكن حين يؤمن الشرقي بأن الهويّة التي منحها له الغربي هي الهويّة الصائبة، وأن تاريخه الصحيح هو ما يرويه الآخر لا ما يرويه هو عن نفسه، حينها تكون قد نشأت حالة لا يمكن فهمها إلا

---

(١٠) انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ٥٤ - ٥٥.

في سياق التكوين الاستشراقي، أي إنه نتاج استشراقي، لكنه نتاج غريب، فلا أعتقد أن الاستشراق كان يهدف إلى تكوينه. ذكرتُ سابقاً أن الاستشراق سعى إلى توطين منظومته، التي تتمحور حول تبعية الشرق للغرب، ولا تزال الأصوات الغربية بأقلام وأصوات عربية تصيح هنا وهناك بهذه الفكرة، مما يدل على نجاحها النسبي. لكن محمد أركون ليس من هذا الصنف، فهو يرفض الاستعمار والتبعية السياسية للغرب، بل يعدُّ الاستعمار الغربي وتدخله في شؤون الشرق جريمة تاريخية لا تُغتفر، وقد جرّت ويلات على العالم الإسلامي، سيبقى الغرب مسؤولاً عنها.

لا أعتقد كذلك أن أركون جزء من مشروع غربي، بل إن التهميش الغربي له هو الأبرز. ومع ذلك هو لم يتخلص من منظومة الاستشراق، ولنأخذ مثالاً على ذلك النزعة العنصرية التي وصفتها بأنها الفكرة المحورية الأقوى في النموذج الاستشراقي. صحيح أن أركون استطاع أن يتخلص من فوقية الغرب ودونية الشرق العرقية، لكنه ظل أسير العنصرية الثقافية، فهو يعتقد أن التراث الإسلامي متخلف عن الغربي في أغلبه، وأي لحظة تقدم فيه، كانت بسبب القرب من النموذج الغربي لا غير، فالعقل الغربي عقل كلّي منظّم، أما العقل الشرقي فهو عقل فوضوي جزئي مُبعثر، لا بسبب عرقه السامي كما كان يذكر الاستشراق، ولكن بسبب منظومة التفكير الشرقية، أي إن عنصرية الحداثة ظهرت بشكل آخر، وهو التمركز حول الغرب المعرفي. وتظهر دونية

الشرق في رأي الحداثيين في الحط من قيمة العلوم التي تعد ابتكاراً إسلامياً كعلم مصطلح الحديث، والرجال، والأسانيد، والحط من قيمة علماء المسلمين، وعدّهم جزءاً من مؤامرات سياسية تاريخية، والحط من قدر آليات التعامل مع النصوص الشرعية في فروع أصول الفقه والمقاصد الشرعية وقواعد التفسير وعلوم القرآن.

يعيب ليفي شتراوس على الحداثة الغربية تمركزها حول ذاتها واحتقارها لغيرها من الثقافات، ويضرب أمثلة عديدة ورائعة عن رقي فكري في القرى والغابات التي تعد وفق مقاييس الغرب بدائية ومتخلفة. وأركون يثني عليه ويشيد به، لكنه يعيب عليه أنه حين درس الثقافات المهمشة ليثبت روحها العبقرية الكامنة فيها درسها بآليات الغرب ذاته، أي إن شتراوس تحرر من التمركز حول الغرب، لكنه لم يستطع التحرر من آليات الغرب الفكرية. وإذا أردنا أن نقارن بين أركون وشتراوس، فسنجد أن شتراوس أكثر تحرراً منه، فأركون يعيب التمركز حول الغرب وآلياته، لكنه يصلح مثالاً على الشرق المشرقن بامتياز.

ثانياً: بعد تحوّل الاستشراق إلى عمل سياسي، وبعد كل إخفاقاته العلمية، لم يعد ثمّة ما يشير إلى إمكانية استمراره بشكله البحثي، وحتى لو بقي ببقاء الأقسام الجامعية ـ وهذا متوقع ـ فلن يكون بمثل القوة التي كان عليها سابقاً. هذا التراجع جعل الساحة متاحة لظهور اتجاه جديد، أياً كان هذا الاتجاه وأياً كانت أفكاره، فوجود تراث من الأفكار

الاستشراقية، مُورست بضغط وقوة وتحوّلت إلى مشاريع، ووجود باحثين يؤمنون بنتائجها، يُشعر بأن ظهور تيار جديد أمر ممكن جداً. وقد كان الاتجاه إلى طرح رؤية جديدة للإسلام ـ مثل ماسينيون وغب ـ قد بدأ مع ضعف الاستشراق الأكاديمي. ولا يعني هذا التوجه رجل السياسة بشكل مباشر، فلا يعنيه أن يفهم المسلمون دينهم بهذه الطريقة أو بتلك بقدر ما يعنيه أن تخدم أفكار الشرق سياساته في المنطقة. لذلك من المرجح أن لا يلقى الدعم الذي كان يتمتع به الاستشراق سابقاً.

إن ظهور الحداثة العربية في شكل جديد مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين أمر متوقع. فلولا التراث الاستشراقي لما ظهر هذا الاتجاه. ولولا تحول الاستشراق إلى العمل السياسي وترك ساحة البحث العلمي لما ظهر أيضاً هذا الاتجاه. ولو افترضنا أن الاستشراق البحثي ظل يتمتع بالقوة التي كان يتمتع بها في القرن التاسع عشر، وحوّل وجهته نحو فهم الإسلام، لما كان للحداثيين العرب من دور، ذلك أن المستشرق لا يعترف بالباحث العربي، ولا بقدراته العقلية، خصوصاً أن الحداثيين العرب يرفضون التبعية السياسية للغرب، ويُدينون الاستعمار الغرب.

ثالثاً: أثر الاستشراق في فكر محمد أركون

لست بحاجة إلى برهنة متانة العلاقة بين محمد أركون والاستشراق، فهي صلة معرفية وثيقة تتجلى لك حين تتصفح

أيّاً من كتاباته، فالاعتماد على مسلّماتهم، والثناء على أشخاصهم، والثقة في تكوينهم العلمي، وفي آلياتهم التي يتوسّلون بها إلى نقد التراث الإسلامي، سمات لا تحتاج إلى برهان، بل إن نقد الاستشراق، أو التعامل معه بوصفه خصماً استعمارياً يراه أركون خطأً منهجياً. لذلك لا تروق له كتابات مثل الاستشراق لإدوارد سعيد، مع أنه يتوسّل بالوسائل الغربية ذاتها والحديثة جداً لدراسة الاستشراق، بل إن محمد أركون يعيب على الحداثيين أنفسهم ترددهم في قبول نتائج الاستشراق، أي إن اعتمادهم على منهجيات وآليات ونتائج الاستشراق ليس كافياً في رأيه، فيقول: «حتّام يستطيع المسلمون أن يستمرّوا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة وتجديداً من الناحية الاستكشافية ـ المعرفية؟ قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين، أقول ذلك وأنا أفكّر بأبحاث نولدكه[١١]، وجوزيف شاخت[١٢]، وج. هـ. أ. غوينبول، عن الحديث النبوي، وغيرهم كثير»، إلى أن يقول: «إن المثقفين المغاربة المعروفين بانفتاحهم على النقد التاريخي الحديث لم

---

(١١) ثيودور نولدكه: مستشرق ألماني، عاش بين ١٨٣٦ ـ ١٩٣٠م. تعلّم عدّة لغات منها العربية، والفارسية، والتركية، والحبشية، والآرامية، والفرنسية، والإسبانية... وغيرها. نال جائزة مجمع الكتابات والآداب في باريس على رسالته الدكتوراه عن أصل وتركيب سور القرآن، انظر: العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٧٩.

(١٢) جوزيف شاخت: مستشرق ألماني، عاش بين ١٩٠٢ ـ ١٩٦٩م. درّس في عدّة جامعات، منها: كونسبرغ، والجامعة المصرية، وجامعة أكسفورد، وجامعة الجزائر، وغيرها. اشتهر بدراسة التشريع الإسلامي، ونشأته، وتطوره، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٩.

يستخلصوا بعد كلّ النتائج والدروس الناتجة عن المكتسبات الإيجابية لهذه الأبحاث الاستشراقية الكبرى، لقد آن الآوان لكي يفعلوا ذلك من أجل الشروع بالمهمّة التي لا بدّ منها: نقد الفكر الديني في العالم الإسلامي بشكل عام، وفي المغرب بشكل خاص»[١٣].

بيّنت سابقاً أن العنصرية الغربية هي محور الفكر الاستشراقي، فحولها تدور كل الأفكار وتتماهى فيها، وأن الحداثة العربية مكوِّناً استشراقياً، فهم يصفون الشرق ويمنحونه الهويّة ذاتها التي يمنحها له الغرب، وتلبسوا بنموذجهم الفكري مع تغييرات لا ترقى أن تكون جذريّة، فانتقل الاعتقاد بالفوقية الغربية والدونية الشرقية النابع من العرق عند المستشرقين، إلى الاعتقاد ذاته عند كثير من الحداثيين، لكنه نابع عندهم من التراث المعرفي. وذكرتُ أن الاستشراق نظر إلى الشرقي بوصفه عرقاً سامياً، له صفات جوهرانية، فهو فوضوي العقل، لا يقدر على حكم نفسه، يميل إلى العنف دائماً، وهو لا يتأثر بالتاريخ ولا يؤثّر فيه تماماً كالبهائم، فلا فرق بين البهيمة وأختها في حركة التاريخ. ولا يمكن أن تصدر عنها ثقافة توصف بأنها متقدمة، وهو بعكس الإنسان الغربي الذي يتطور ويؤثر ويملك عقلاً كلياً منظّماً، يرفض الاستعباد، ويميل إلى حكم نفسه بنفسه،

---

(١٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٥٤ ـ ٥٥.

لأنه عرقٌ أرقى. هكذا هي النتيجة باختصار وبكل وقاحة عنصرية، ومحمد أركون يرفض هذه المنظومة، لكنه لا يقتلعها من جذورها، بل يُحدث فيها تغييراً شكلياً حتى لو بدا جذرياً في ظاهره.

لا ينفي أركون الصفات التي يمنحها الاستشراق للشرق، لكنه يرفض أن تكون بسبب عرقه السامي، بل هي - في رأيه - بسبب منظومته الفكرية، فهو يوافق على الصفات والهويّة التي صنعها الاستشراق، لكنه يراها صفات المنظومة الأرثوذكسية(١٤)، أي الإسلام السُّنِّي عبر تراثه الممتد من القرن الأول الهجري. وهنا يُعمل أركون قاعدته المفضّلة في فهم النماذج التاريخية وهي الصراع بين المجتمعات الكاتبة، والمجتمعات الشفهية. ففي رأيه أن الاستشراق حين توجه إلى النصوص التراثية واعتمد عليها في فهم التاريخ الإسلامي، رسّخ من مؤامرة المجتمعات الكتابية، التي هي في الواقع تحالف بين القوى السياسية والإسلام الأرثوذكسي ابتداءً من كتابة القرآن في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، إلى تحالف الدولة الأموية مع أهل السنة والجماعة، إلى الحركات الإسلامية في العصر الحديث، وهذا التراث المكتوب تنطبق

---

(١٤) الأرثوذكسية: هي طائفة مسيحية معروفية، ومصطلح الأرثوذكسية الإسلامية دارج في كتابات المثقفين العرب، والأرثوذكسية تعني: الصراط المستقيم، أو أتباع الطريق الصحيح، فهي تطلق في كتاباتهم على كل طائفة تدعي احتكار الحقيقة. وفي خصوص الإسلام تطلق غالباً على الإسلام السني في مقابل الشيعة والخوارج والمعتزلة، ويراد بها أحياناً الحركات الإسلامية خصوصاً ذات الاتجاه السياسي.

عليه جميع الصفات القبيحة التي وصف الاستشراق بها الشرقَ الإسلامي.

التصحيح الذي يراه أركون هو دراسة المجتمعات الشفهية، والمهمّشة، وهي أيضاً لا تسلم من الصفات الذميمة، لكنها تقترب من الرّقي الإنساني كلما اقتربت من التراث اليوناني، أي من المركز المعرفي الذي يتمركز حوله أركون، فالأنسنة العربية التي يثني عليها أركون في القرن الرابع الهجري ويسمّيه «جيل مسكويه والتوحيدي»، إنما كان إنسانياً لأنه اقترن بالفلسفة، أي تمركز حول الفكر الغربي.

إذا أردنا المقارنة بين عنصرية الغرب العرقية وعنصرية الحداثة المعرفية، سنجد أن النتيجة متقاربة إن لم تكن متماثلة، فالاستشراق تتراجع حدة نقده أمام الشرقي المتغربن، لأنه أدرك أنه عرق أدنى، وأركون يعتقد أن المنظومة الفكرية الإسلامية دونية إلا حين تلتحق بالمنظومة الغربية(١٥)، فحين يدرك الشرقي دونية منظومته تكون أمامه فرصة التقدم.

يتذمّر أركون كثيراً من حال الاستشراق خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي المرحلة التي اختلط فيها معهم وعايشهم من خلال تدريسه في السوربون أو

---

(١٥) وهذا ما يعنيه أركون بالتحديد حين يتحدث عن توحّد المنظومتين الشرقية والغربية، أي اليونانية والسماوية في منظومة واحدة، يسميها ثقافات البحر المتوسط، اي التحاق أو ذوبان المنظومة الشرقية في الغربية.

احتكاكه بهم في الدوائر العلمية، فيقول: «كان طالب الدكتوراه في ذلك الوقت مضطراً لمراعاة القواعد الصارمة السائدة في السوربون قبل ثورة أيار/ مايو ١٩٦٨م، كان الجو المحافظ والخانق يمنعني من المشاركة في مثل هذه المناقشات الطليعية من الناحية الفلسفية، وكنت مضطراً للتقيد بجميع هذه القواعد الأكاديمية الثقيلة من أجل إكمال أطروحتي ومناقشتها، أقول ذلك وبخاصة أني كنت في أكثر أقسام السوربون محافظة: أي قسم الاستشراق الخاص بالدراسات العربية والإسلامية، وكان على طلاب ذلك القسم أن يحتموا بظلّ السلف أو الأسلاف»، وتتركز انتقادات أركون للاستشراق حول أمرين اثنين:

الأول: أن الاستشراق يصرُّ على مهمّته الوصفية تجاه الشرق، أي إن مهمّته استكشافية تسعى إلى التعرف على الشرق وكشف هويّته، ولا يتجاوز هذه المهمة إلى محاولة تصحيح المفاهيم الإسلامية.

الثاني: أن الاستشراق لا يلتفت إلى التقدم العلمي في دراسة التاريخ، فهو ما زال متمسّكاً بالمنهج اللغوي الفليولوجي الذي يعود إلى القرن التاسع عشر.

ما هي التحولات في الدراسات التاريخية الحديثة التي يقصدها أركون ويسعى إلى إدماجها في الاستشراق؟ أي: «ما هي الزبدة الفلسفية (أو الجوهر الفلسفي) للفكر التاريخي الحديث؟»، يلخصها أركون في الآتي:

● إن كل المجتمعات البشرية، أيّاً كان حجمها، خاضعة لآليات التحول والتغيّر والتطور، ويكون هذا التحول إما باتجاه القوة والتماسك، أو الضعف والتفكك.

● إن كل ما يحصل في حياة المجتمعات البشرية هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الخارجية والداخلية، وهذه القوى التي قد تكون سياسية أو دينية أو غيرها هي التي تشكّل التصورات والمبادرات التي يقوم بها الناس الذين يدعون بـ (الفاعلين الاجتماعيين).

● إن كل ما هو خارق للطبيعة أو ميتافيزيقي هو من صنع الفاعلين الاجتماعيين، أي إن الإله، العقائد الدينية، العقائد السحرية، الأساطير، هو من صنع الناس فـ «لو لم يخلق البشر هذه التصورات أو لو لم يؤمنوا بها لما وجدت»[١٦].

أريد أن أشير هنا إلى أن أركون يتحدث دائماً عن علوم غربية حديثة، ثم يضع صفات وجوهراً لها، ثمّ يوهم القارئ أن الأوساط العلمية الغربية متفقة على هذا الجوهر. وهذا الإخضاع الذي يمارسه أركون للعلوم الحديثة بهدف تحقيق نتائجه من دراسة التراث الإسلامي لا يجوز أن يسلّم له به، وإن دراسة تطبيقات أخرى لهذه العلوم، مثل دراسات المسيري للصهيونية والحداثة الغربية، ودراسات إدوارد سعيد

---

(١٦) انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

للاستشراق، تبين أن إطلاقات أركون خاضعة لأغراضه من الدراسة.

تدور منظومة أركون حول إدراك العلاقات بين جميع المكوّنات لأي مجتمع بشري، مثل دراسة البُنى المادية، والمعنوية، أي دراسة تأثير العامل الاقتصادي مثلاً، والمتخيّل العقلي، أي الأفكار السائدة التي تبني منظومة فكرية تجعل العقل يقبل أفكاراً ويرفض أخرى، بل تجعل من المستحيل عليه أن يتقبل أفكاراً بعينها، لأنها ستكون شاذّة بالنسبة إليه. وهذا كلام صحيح في مجمله، لكن أركون يركّز على ما يسمّيه «الظاهرة الدينية»، أي ظاهرة الأديان في المجتمعات الإنسانية. ولا إشكال في مبدأ هذه الدراسة أيضاً، لكن الاختلاف سيقع بين اتجاهين:

الأول: أن ندرس الدين كاختراع بشري لأجل تصوّر الحقيقة، فكلّ مقدّس وكلّ مدنّس نشأ بفعل البشر، ولا يوجد مقدّس ولا مدنّس على الحقيقة، وهذا ناشئ من النسبية المطلقة لها.

الثاني: أن ندرس الدين بوصفه حقيقة إلهية، ثم كيفية تلقيها من البشر، وانحرافهم عنها وتحريفها مثل اليهودية والمسيحية، أو تأليه ما هو بشري مثلاً، أو اختراع البشر لأديان جديدة مثل البوذية والكونفوشيوسية، وغيرها، والتحولات التي تحدثها هذه العقائد على الثقافات. وهذا ناشئ من ثبات الحقيقة، ونسبية البشر في القدرة على الوصول إليها.

لم يستقبلِ المستشرقون هذه الدعوات التغييرية بشكل إيجابي، بل ظلّ الحفاظ على الدراسات الوصفية، والانعزال عن العلوم التاريخية وغيرها هو السمة الغالبة، إضافة إلى مشكلة أخرى كان يعاني منها أركون لكونه عربياً مسلماً يحاول تغيير مسار الاستشراق، فهو في عين المستشرقين باحث شرقي، أي من الآخر الأدنى، فيقول: «لماذا يلحّ الأوروبيون، أو الغربيون بشكل عام، على إلصاق هذه الصفة، صفة المسلم، بأولئك المثقفين الذين بذلوا جهوداً كبيرة ومتواصلة من أجل التوصّل إلى مرحلة الحرية والاستقلالية والمسؤولية الفكرية؟ لماذا يلصقونها بأولئك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم أو بينهم وبين قناعاتهم الذاتية الأكثر حميميّة والأكثر رسوخاً منذ مرحلة الطفولة؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي وننفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معزّة على قلوبنا؟ فما أن يحمل الواحد منا اسماً مسلماً أو عربياً حتى يُصبح مشتبهاً به من الناحية العلمية. يكفي أن يكون اسمك «محمد»، مثلي أنا، لكي تصبح غير قادر على التقيّد بقواعد البحث العلمي خصوصاً إذا ما كان مطبَّقاً على الإسلام»(١٧).

لماذا لم يحدث هذا التحول في مسار الاستشراق؟ أو لماذا لم يظهر الاستشراق وهو يسعى إلى تغيير الفكر الإسلامي كما يفعل الحداثيون العرب؟ أعتقد أن ذلك راجع لعدة أسباب:

---

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

الأول: إن الاستشراق فقد القوة التي كانت تحفّه من كل الجوانب خلال القرون الماضية. وقد فقد البحث العلمي قيمته بعد أن تحول الاستشراق إلى أداة سياسية، وأخذت الأبحاث التي تمسّ الشأن السياسي الدعم والقوة التي كان الاستشراق البحثي ينعم بها. وهذا يعني أنه سواء بقي الاستشراق على حاله في وصف الشرق، أو انتقل إلى محاولة تغيير الفكر الإسلامي، فإنه في كلتا الحالتين سيكون ضعيفاً مفتقداً للقوة التي تدعمه وتقوي سلطته.

الثاني: كان الغرض من الاستشراق التعمق في الذات، وتملّك الشرق معرفياً، ثم تضخمت الأغراض مع بدء الاستعمار الغربي. وهذا يدفع الباحث المستشرق إلى المزيد من البحث والكتابة والتحليل. أما الآن فالغرض لا يبدو مغرياً للباحث. فما الذي يدفعه إلى تغيير منظومة الشرق الفكرية؟ أو ما الذي يجعله يبحث عن الفهم الصحيح للإسلام، إن كان المسلمون لم يحسنوا فهم دينهم؟ لم يعد الشرق ذلك المبهم، ورجل السياسة الغربي لا يريد سوى ترسيخ الأفكار التي تؤيد مشروعه العولمي، وهذا يتم عبر الإعلام أكثر من الأبحاث والدراسات. هذه النفسية التي يعيشها الباحث المستشرق اليوم تجعله يؤثر المحافظة على مآثر أسلافه في القرن التاسع عشر، لأنه يعلم أن الأقسام الجامعية هي ما بقي له من تراث وقوة.

الثالث: إن الاستشراق قد وصل في وسائله ونتائجه إلى طريق مسدود، وهو كما يقول إدوارد سعيد «النقيض

المذهبي للتطور»، فإخفاق الدراسات الاستشراقية وتراجعها أمرٌ مصرّح به عند بعض المستشرقين[18]. هذا يجعل التطوير مستحيلاً، ولو افترضنا أن الاستشراق استجاب لنداءات أركون، وأدخل العلوم التاريخية الحديثة في دراسته للشرق والإسلام بخصوص، فما الذي يمكن أن يحدث؟ وهذا يعود بنا إلى سؤال آخر: ما التغيير الذي أحدثته علوم القرن التاسع عشر على الاستشراق؟ لقد صهرت العنصرية تلك العلوم وأذابتها فيها، وبدلاً من أن تقتلع العلوم الحديثة تلك النزعة العنصرية من جذورها تمركزت حولها وأضفت عليها الصبغة العلمية، أي لو استجاب الاستشراق للعلوم التاريخية الحديثة، فإنها ستكون عضداً لنزعته العنصرية بشكل أو بآخر.

إذا كان الاستشراق قد رفض هذه التحولات، فقد تبنتها الحداثة العربية. وقد تبين لنا من خلال هذا المبحث أن الحداثة العربية كما تكوّنت في سياق الحداثة الغربية وانتقلت إلى العالم العربي، فقد تكونت كذلك في سياق الاستشراق، فهي تنظر إلى الشرق وتعطيه الهوية ذاتها التي منحها له، لكنها ترفض الفوقية الغربية العرقية، وترفض الاستعمار. لذلك لا نستطيع أن نعدّ الحداثة العربية امتداداً طبيعياً للاستشراق، لأن الامتداد الطبيعي له هو الوسيط الإمبريالي العربي، الذي يقابل الوسيط الإمبريالي الغربي، هذا هو الذي ينعم بالقوة والدعم في دول الشرق من قبل

(١٨) انظر: سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ص ٢٦٥.

الدول الغربية. أما الحداثة العربية فهي شكلٌ جديد، لم يكن الاستشراق يسعى إلى تكوينه، لكنّ ظهوره وتشكّله كان أمراً طبيعياً وفقاً للمعطيات التي مرّت معنا، وهو يتمركز حول العنصرية، لكنه غيّر وعدّل من شكلها، فبدلاً من العنصرية العرقية، تمسّك بالعنصرية المعرفية.

لا بدّ من أن أشير هنا إلى أن كتابات أبرز الحداثيين العرب مثل محمد أركون، تشعرك أنها كتابات افتتاحية لتيار فكري جديد. أقصد أن نصوصه نصوص افتتاحية، تُكثر من نقد ما قبلها من مناهج ودراسات، مثل الاستشراق، والدراسات الإسلامية، ودراسات النهضة العربية، ثم تقترح مسارات جديدة من دون تحديد دقيق، وفي حالة أركون تغرق في التنظير. هذه سمة النصوص الافتتاحية، التي تحاول تدشين مرحلة جديدة من مراحل الفكر. وهذا مختلف عن النصوص التأسيسية، التي تضع القواعد لمنهج جديد، أو تقوم بمهمة تعليمية لجيل قادم.

الفصل الثالث

النزعة الإنسانية في فكر محمد أركون

أولاً: النزعة الإنسانية في الحداثة الغربية

وُجدت بذور النزعة الإنسانية في الفلسفة اليونانية القديمة، ونقرأ في السفسطائية نزعة إنسانية متطرفة. أما فلاسفة أثينا الثلاثة فإن حديثهم عن الماهيّات يشير إلى اهتمامهم بالإنسان وشعورهم بمركزيته. وفي العصر الحديث بدأت النزعة الإنسانية مع بدايات عصر النهضة متزامنة مع وحدة الوجود المادية. وقد ظهر أول اشتقاق لصفة الإنساني في اللغات الأوروبية في القرن السادس عشر. أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر (Humanisme هيومانيزم)[1] فلم تشتق إلا في القرن

---

(١) النزعة الإنسانية (هيومانيزم): تختلف ترجمة هيومانيزم من كاتب إلى آخر، ففي موسوعة لالاند الفلسفية ترجمت بـ «الإنسانوية» و«الإنسانية»، انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط ٢ (باريس؛ بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، مج ٢، ص ٥٦٦، وكذلك ترجمت في أطلس الفلسفة بـ «الإنسانية»، انظر: بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد وفرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة =

التاسع عشر، لكن مفهومها يرجع إلى ما قبل ذلك بكثير.

يُعِدّ كثير من الباحثين فرانسيسكو بيترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤م)[٢] أول المفكّرين الإنسانيين، أي إن أدبيات النزعة الإنسانية تبلورت في القرن الرابع عشر وبلغت ذروتها في القرن السادس عشر، وكانت كلمة الإنساني تطلق على البحاثة المتبحرين في العلم، وبخاصة علوم الأقدمين (اليونان، الرومان)، فهي حركة تحرير للإنسان من طريق اكتشاف القيم الأخلاقية والفكرية في الأدبيات اليونانية. لذلك كان للمفكرين الإنسانيين اهتمام بالغ بالشعر والأدب. ومن هنا ارتبطت النزعة الإنسانية ارتباطاً وثيقاً باللغات واللسانيات. جاء في **موسوعة لالاند الفلسفية**: «ليست الإنسانوية حب العصر القديم وحسب، إنها عبادته، العبادة المدفوعة بعيداً جداً لدرجة أنها لا تكتفي بالعبادة، بل تبذل جهداً في سبيل التكاثر، وليس الإنسانوي هو الإنسان الذي يعرف القدامى ويستوحي منهم، إنه ذلك الذي يكون منبهراً، منسحراً بنفوذهم وسحرهم لدرجة أنه يقلدهم حرفياً، يحاكيهم، يكررهم، يتبنى نماذجهم، أمثلتهم،

= (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠١)، ص ٩٧، وأيضاً عند هاشم صالح في كتبه، كما ترجمها محمد أركون في كتبه بـ «الإنسية»، وترجمها طه عبد الرحمن بـ «الأنسنة» و«التأنيس». انظر: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ١٧٨، ولا علاقة لاختلاف الترجمات باختلاف المفاهيم عند المترجين، وقد آثرت أن أترجمها بـ «الإنسانية».

(٢) **فرانسيسكو بيترارك**: عاش بين ١٣٠٤ ـ ١٣٧٤م. يعد من رواد النهضة الأوروبية والإيطالية بخصوص. ويُعدّ أول الفلاسفة الإنسانيين. كان لشعره تأثيراً بالغاً على فرنسا وإسبانيا، وكان فيلسوفاً، وعالم لغة، ورجل دين وسلطة، انظر: هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٩٢.

آلهتهم، روحيتهم ولغتهم. إن نزعة كهذه مدفوعة إلى أقاصيها المنطقية لا تنزع إلى شيء أقل من إلغاء الظاهرة المسيحية»[٣].

ظهر الإنسانيّون في إيطاليا أولاً، ثم في جميع أنحاء أوروبا، وتؤمن النزعة الإنسانية أن الإنسان موضوع العلم، وأنه مقياس كل شيء، وأنه مركز الكون، وهي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتوصل إلى أقصى حدود الكمال، يقول غوته: «إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبذول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود البشري»[٤]. هذا وصف عام للنزعة الإنسانية، ويفضّل بعض الحداثيين العرب أن يراها بهذا المنظار حتى تبقى براقة جميلة تغري الحضارات الأخرى للحذو حذوها، يقول هاشم صالح: «لنحاول أن نقدم هنا مرة أخرى تعريفاً جديداً للحركة الإنسية أو الإنسانية (هيومانيزم)، يمكن القول بأنها تمثل أخلاقية النبل البشري، وكانت موجهة في اتجاه الدراسة النظرية والتطبيق العملي في آن معاً، إنها تعترف بعبقرية الجنس البشري، بل وتمجد عظمة الإبداع الإنساني وتواجه قوة الطبيعة الميتة بالقوة الحية للإنسان، إن النزعة البشرية هي ذلك الجهد الذي يبذله الإنسان لكي ينمي في داخله، وبواسطة النظام الصارم والمنهجي، كل الطاقات البشرية، فلا يترك شيئاً يضيع مما يعظّم الإنسان ويمجّده»[٥].

---

(٣) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج ٢، ص ٥٦٦.

(٤) انظر: صالح، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.

لكنّ آخرين يرون هذه الرؤية جزئية واختزالية ولا تساعد الباحث في التعمق فيها ولا تعطيه القدرة على نقدها.

يشير عبد الوهاب المسيري إلى أن ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحداثة مرتبطة ارتباطاً تاماً بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده(٦)، فليس من الممكن الحديث عن فلسفة الحداثة من دون الحديث عن النزعة الإنسانية، بل من الممكن جداً أن نزعم أن فلسفة الحداثة تتمحور حول النزعة الإنسانية وتتشكل وفق مبادئها. ولئن كان المشروع التحديثي «يبحث عن المعنى ويفترض وجوده، كما يفترض وجود ذات عاقلة وعقل قادر على التمييز، ووجود نظام في الطبيعة وثنائية تكاملية بينهما ووجود لغة رشيدة يمكننا من خلالها التواصل والحوار من أجل الوصول إلى حقيقة كلية»، ولئن كان يفترض «وجود منظومات معرفية وأخلاقية ثابتة ودرجة عالية من اليقين ومعيارية ما وإيماناً بأن التاريخ يزودنا بمعرفة تزيد من وعي الإنسان وتساعده على التقدم»(٧)، فلابدّ من أن نبحث في النزعة الإنسانية ونتساءل: هل سمحت هذه النزعة باستمرار هذا المشروع أم أنها غيرت وبدلت في مساره؟

إذا عدنا للاستنارة وتناولنا تعريف ديكارت لها حين يتحدث عن النور الطبيعي فيصفه بأنه «مجمل الحقائق التي

---

(٦) انظر: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ٣٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

يتوصل إليها الإنسان من طريق استخدام العقل فقط»[٨]، أو تعريف كانط المشهور لها: «إن التنوير هو خروج الإنسان عن حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه أن يكون لنفسه عقلاً من دون مساعدة من سواه»[٩]، نجدهما يؤكدان أن الاستنارة تتمركز حول الإنسان، وما التنوير الأوروبي إلا إعلان لتفوق النزعة الإنسانية. والتعريفان السابقان يشيران إلى تهميش أي مرجعية غيبية، فكل الحقائق يستطيع الإنسان أن يتوصل إليها بعقله، ولا بدّ من أن يستخدم عقله فقط كي يحقق لنفسه التنوير، أي أن يبتعد عن أي مرجعية غيبية، فهو قادر على توليد منظومات أخلاقية من خلال عقله لا غير. ولا شك أن هذه الرؤية تعطي الإنسان مركزية كبرى وتجعله يثق بنفسه ويتفاءل بها، لأنه قادر على توليد قيمه من ذاته.

لم يلحظ دعاة الاستنارة التناقض الكامن في هذه التعريفات. ولأن التناقض لا يظهر إلا من خلال النظر في مآل هذه النظرية فقد اكتفى التنويريون بظاهرها النظري. لكن آخرين تحدثوا عما أسموه «الاستنارة المظلمة»، وهو مصطلح يشير إلى أن الظلمة تكمن في ما يعتقد أنه منبع النور، ذلك أن في فلسفة التنوير ما يؤدي إلى تفكيك الإنسان وتهميشه بدلاً من وضعه في مركز الكون. فحين تخلى الإنسان عن مرجعيته الغيبية واكتفى بذاته، ثم جعل القوانين الطبيعية الأصل الذي يحكم الكون، وجعل نفسه ضمن هذه المنظومة، فهو قد أزاح

---

(٨) صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص ١٣٩.

(٩) كونزمان، بوركارد وفيدمان، أطلس الفلسفة، ص ١٠٣.

نفسه بنفسه، «ولذا بدلاً من حلم الذات الإنسانية التي تدرك الواقع وتصوغه وتهيمن عليه، ظهرت الذات التي يتم تفكيكها وردها إلى عناصر مادية في الواقع»، لأن دعاة التنوير «ببساطة شديدة ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان ويردونه إلى قوانين الطبيعة/ المادة، وهي قوانين الحركة العامة التي لا تعرف خصوصية أو قداسة، والتي لا يمكن للإنسان الإمساك بها»[١٠]. وتبعاً لهذا ظهر دعاة الإصلاح لتفادي هذه الكارثة، والذين اعتقدوا بإمكانية إصلاح وتعديل هذه الفلسفة وإبعادها عن مآلها المظلم أمثال دوركهايم وهابرماس[١١]، وظهر آخرون يبكون على هذه المأساة التي لا يمكن تفاديها مثل ماكس فيبر. وظهر من يعتقد أن هذا واقع لا مفر منه وأن على العالم أن يتقبل هذه الفلسفة مثل جاك دريدا[١٢].

ثانياً: مأزق النزعة الإنسانية

لا يخفي الحداثيون العرب على اختلاف اتجاهاتهم إعجابهم الشديد بالحداثة الغربية وبمنجزاتها، بل يصل

---

(١٠) المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص ٢٧.

(١١) يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد سنة ١٩٢٩م، أراد استئناف مشروع ماركس في نقد المجتمع، بشرط أن تكون نظرية نقدية كبرى، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة، انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٦٨٧.

(١٢) جاك دريدا: فيلسوف فرنسي. ولد في الجزائر، عاش بين ١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤م. يهتم بتفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية. شكّل عام ١٩٧٥م مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة، لتطوير نقد التعليم الفلسفي الراهن، وعُهِد إليه عام ١٩٨٣م بإدارة معهد الفلسفة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

الإعجاب إلى حد الهوس عند كثير منهم والتمركز حول التجربة الغربية كما مرّ معنا. ففي حين يظهر أركون نقده للأنسنة الغربية الحديثة، نجده يعود إليها من طريق آخر.

تمثلت الأنسنة في مرحلة النهضة الأوروبية بعودة المفكرين إلى كتب الأدب اليوناني، التي كانت تعني إظهار الكاتب لموسوعيته وذاتيته في كل الشؤون، والقارئ لا يحاكمه وفق حقيقة يمتلكها، بل يستشعر الجمال الإنساني المتجلي بين السطور. فكتب الأدب الإغريقي كانت تحوي العقلانية والفلسفة، بخلاف ما تعنيه كتب الأدب اليوم من التركيز على الجماليات فحسب. وتبعا لهذه العودة للأدب ازدهرت الصالونات الأدبية والمناظرات العلمية المتمركزة حول الإنسان وليس الحقيقة، لكن تبين في ما بعد أن هذه الأنسنة كانت شكلانيةً منفصلةً عن الواقع. فقد كان الأثرياء وأبناء الطبقة العليا يتغنّون بما كتبه الإنسان، وبما تجلى به عقله عن حريته وكرامته، ولا يعنيهم الإنسان الجائع في الشارع المجاور لصالونهم الثقافي. هذا الانفصال بين الأنسنة الأدبية والواقع الأليم للإنسان حرّك بعض المفكرين تجاه أنسنة أخرى تنسجم مع أفكار ما بعد الحداثة، فيقول أركون: «لذلك انتقد الفلاسفة الأوروبيون منذ القرن التاسع عشر ما وصفوه بالأنسنة الشكلية الأدبية... وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمّشة والمستعبدة إلى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتارية. ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانية إلى حد الإعلان عن موت الإنسان.

لماذا؟ لأنهم اعتبروا أن الأنسنة الشكلانية ليست إلا مفهوماً مجرداً أو تجريدياً منفصلاً عن واقع الوجود»(١٣).

إن الأنسنة الغربية بكافة اتجاهاتها الشكلانية منها، وما لها من صلة حقيقية بالواقع، قد تأثرت بمأزق الحداثة. كان يُنظر للإنسان بوصفه ذاتاً تبحث عن الحقيقة، وحين يصل إليها سيصل إلى السعادة. لكن إخفاقات الحداثة في الحرب العالمية الأولى والثانية وانتهاك الإنسان خارج حدود الغرب وسرقة ثرواته، وظهور أزمات الإنسان الاجتماعية والصحية والاقتصادية جعلت الخيبة مصيراً لا مفر منه. وتفاقم الأمر إلى يأس في الوصول إلى الحقيقة تمثل في جعلها نسبيةً متغيرة تختلف أشكالها عبر التاريخ، ولم تسلم الحقيقة الكبرى (الإله) من ذلك، فهو متغير يظهر بأشكال عديدة، ووفقاً لهذا: «راحت العلوم الإنسانية والاجتماعية تحلّ تصوراً آخر عن الإنسان، راحت تقول بأن الإنسان ليس مبدأ تفسيرياً، وليس جوهراً تأسيسياً ثابتاً، وإنما هو نتاج متدرج للفعالية المعقّدة للفاعلين البشريين، فهذه الفعالية هي التي تصوغ البشر وإنسانيّة الإنسان. الإنسان هو إحدى الظواهر أو المعطيات مثله في ذلك مثل المعطيات الفيزيائية، أو البيولوجية، أو التاريخية، وبالتالي فهو مادة للمعرفة النقدية والموضوعية التي تُنقَّح وتراجَع باستمرار»(١٤).

---

(١٣) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ٩، وشعار «موت الإنسان» أعلنه ميشيل فوكو في الستينيات من القرن الماضي، ويعني أن النزعة الإنسانية الشكلانية التي كان الغرب يتغنّى بها ماتت إثر سلوك الرجل الغربي المستعمر والعنصري.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

كانت النزعة الإنسانية في بدايتها في عصر النهضة الأوروبية متوافقة مع الدين المسيحي، ولا ترى تناقضاً بين الإيمان والأنسنة، ثم اتجهت باندفاع نحو الإلحاد، وشعرت بعدم إمكانية الجمع بين الأمرين. يتحدث أركون عن نزعتين إنسيتين، **الأولى** هي النزعة الإنسية الدينية، سواء كانت مسيحية أو مسلمة، **والثانية** هي النزعة الإنسية العلمانية.

النزعة الإنسية الدينية نزعة ناقصة أو مقيدة أو يمكن أن توصف بأنها غير حقيقية في رأي أركون. السبب في ذلك أن الدين يتمركز حول الإله، ويعتقد المؤمنون أن الإله يمتلك الحقيقة الكاملة[(١٥)]، يقول أركون: «والأنظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق المطلقة التي لا يمكن تجاوزها، كما وتقدم نفسها على هيئة نواميس معياريّة للسلوك، ورؤيا محددة للواقع، وأجوبة عملية لحل المشاكل التي تعرض في الحياة. وكل هذه المعتقدات تفرض نفسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصوغة ومقدمة من قبل الألوهية أو الآلهة»[(١٦)]. والتراث الديني يعتقد أنه «يتمتع بامتياز خاص هو ممارسة الأستاذية العقائدية على كل مسألة أو مشكلة تنبثق في التاريخ البشري»[(١٧)].

---

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٦) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦)، ص ١٧.

(١٧) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨)، ص ١١١.

والذات الإنسانية في هذه المنظومة الدينية لا تمتلك حرية كاملة «لأنها لا تستطيع أن تخرج عن أيّ واحدة من هذه العقائد المشكّلة للإيمان، ولا تستطيع أن تتجاوزها أو أن تنتهكها عن طريق التساؤلات النقدية»[١٨]. لذلك يصل أركون إلى نتيجة مفادها أن «الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معيّنة من صيغ الإنسيّة، صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين»[١٩].

النزعة الإنسانية الدينية في رأي أركون تعاني من إشكالية ثبات الحقيقة، ثم إحاطة الإله بها، ثم قدرة الإنسان على الوصول إليها من هذا الطريق، فالإله يخاطب الإنسان من طريق الوحي. ومن خلال قراءة الوحي يستكشف الإنسان الحقيقة، ومجرد اعتقاد الإنسان أن الحقيقة موجودة في نصٍ من النصوص ـ ولو كان كلاماً إلهياً ـ يفقد الإنسان جزءاً مما يسمّيه أركون «المسؤولية الفكرية». فحتى يكون الإنسان حراً، لا بدّ من أن يكون ناقداً، أي أن يخضع كل شيء للنقد التاريخي. فالاعتقاد الديني جعل الباحث الإسلامي يتوهم ضرورة العودة إلى مرحلة ظهور النص القرآني، وأنه لو استطاع فهمه بحيويته الأولى نفسها في مرحلة النبوة، فإنه سيجدد ويحيي فهم الدين الإسلامي، وسيعيد للإنسان اعتباره وقيمته لأن الإسلام هو دين الإنسانية. لكنّ هذا المنهج واهمٌ وخاطئ في رأي أركون، ويختلف عن

---

(١٨) أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

منهج الباحث الإنساني الحقيقي الذي يجرد التاريخ من كل تقديس، ويخضع جميع الظواهر للنقد التاريخي والألسني[٢٠].

يضرب أركون مثلاً على رأيه بالأمة الإسلامية ورؤيتها لذاتها وللآخرين، فهي ترى أن الأمة البشرية المثالية هي الأمة المحمدية. وقد رسخ القرآن هذا المفهوم من طريق الثناء الدائم على المؤمنين وذم الكافرين. وقد وصف القرآن الإنسان المنشود بصفات رغب في التخلق بها، ويعيش المسلم مع القرآن في تجربة روحية ويمارس عبادات نسكية. لذلك يعاد صوغه وفق المنظور القرآني. إضافة إلى ذلك يعتقد المسلمون بأمرين مهمين، **الأول**: أن الوحي نقل إليهم بأمانة وإتقان، **والثاني**: أن الفقهاء والعلماء يمتلكون القدرة على استخراج المعاني والدلالات من كلام الله وتحويلها إلى خطاب قانوني. هذا التوصيف في رأي أركون عبارة عن تسلسلات من الاعتقاد بثبات الحقيقة. وهنا تكمن إشكالية التسامح مع الآخرين، يقول: «ينبغي أن نعلم أنّ مفهوم التسامح هو عبارة عن مكسب حديث ولا يمكن فصله عن النقد الفلسفي للحقيقة (بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة)، فالمسلمون كالمسيحيين، قد شرّعوا وسنّوا القوانين باسم مزعم امتلاك حقيقة الوحي الفريدة والمطلقة والثابتة التي تعلو على كل تاريخية، والمفهومة والمنقولة بشكل صحيح من قبل»[٢١].

وكما اعتقد أركون بوجود نزعة إنسانية دينية مقيّدة يعتقد

---

(٢٠) انظر: أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٨٧.

(٢١) أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ١١٥.

كذلك بوجود لحظات تسامح استثنائية، فيقول: «بالطبع يمكننا أن نجد تطبيقات عملية لهذه الحقيقة المطلقة تكون إنسانية قليلاً أو كثيراً، وتكون منفتحة على أشكال من التسامح لا يمكن تجاهلها أو إهمالها. . . وبهذا المعنى يمكن القول من دون شك بأن الإسلام ليس أقلها تسامحاً»(٢٢)، أي إن في الإسلام نزعة تسامح، لكنها ليست كاملة، ثم يقول: «وكل ما قلناه عن التسامح ينطبق على مجمل حقوق الإنسان، فممّا لا ريب فيه أنه توجد في الوحي المودَع في الكتابات المقدسة نقاط ارتكاز وجذور قوية ومفاهيم واعدة»(٢٣). لكنه يرى أن حقوق الإنسان منجزاً غربياً(٢٤)، ويعتقد أن إعلان حقوق الإنسان الفرنسي قابل للكونية وللتعميم على جميع المجتمعات والشعوب(٢٥)، وهنا يظهر التمركز حول الحداثة الغربية.

كل هذه الملاحظات والمآخذ التي تجعل النزعة الدينية نزعة مقيدة، وتجعل التسامح غير ممكن إلا في لحظات استثنائية، وتجعل حقوق الإنسان إنجازاً غربياً بامتياز، لا تقنع الباحث الإسلامي. لذلك هو يتوجه دائماً إلى اللحظة الأولى

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٤) يفرّق أركون بين مفهوم «الشخص البشري بصفته محلاً للحرية الروحية التي تتشكل وتمتحن نفسها في علاقة جدلية مع إله شخصي، حيّ، خلّاق»، فهذا حدث في مراحل النبوة، وبين مفهوم الفرد المواطن ودولة القانون التي تعدّ منجزاً غربياً حديثاً، انظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

لنزول النص القرآني ليقرأه في حيويته وقوته. وأركون يدعو الباحث الإسلامي إلى التخلي عن آلياته والتوسل بآليات منهج النقد التاريخي، ليمارس التفكيك للتراث. وهو يعتقد أن هذا التفكيك سيبيّن أحد أمرين، إما أن يثبت متانة النموذج الإنساني الإسلامي، ويبيّن صحته وقوته، وإما أن يثبت عكس ذلك فيبيّن هشاشة الحلم الإسلامي الذي يدافع عنه المسلمون اليوم. ويعتقد أركون أن النتيجة ستكون سلبية، أي لن يظهر للباحث سوى أنه كان يبحث وراء سراب، وعليه هنا أن يبحث عن النزعة الإنسية الإنسانية أو الإنسية الكونية والالتحاق بعقل ما بعد الحداثة أو العقل الاستطلاعي المستقبلي[٢٦].

إن ما يثيره أركون من إشكاليات الأنسنة الدينية لا يمكن تجاهلها أو التقليل من شأنها. أستطيع أن أقول إن كثيراً من اعتراضاته موجودة في كثير من التصورات الإسلامية السائدة، وهي أسئلة حقيقة، وإشكالات عميقة يعاني منها الفكر الإسلامي. تبدأ الإشكالات من اعتقاد أن الحقيقة الثابتة يمكن إدراكها والإحاطة بها، بمعنى أن الإيمان بوجود إله، وبوجود وحي سالم من التحريف، يعني انحسار الحقيقة فيه، وبالتالي إلغاء كل اعتبار لحركة الإنسان، وللمعاني التي تتولد من خلال احتكاكه وتفاعله مع الوجود، ومع رب الوجود، ثم تحميل النص القرآني أكبر من طاقته، كاعتقاد احتوائه على كل حقيقة مهما اختلف مجالها، سواء كانت

---

(٢٦) انظر: أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٣٦ - ٣٩.

دينية أو فيزيائية أو سياسية أو اجتماعية، وأن المسلم لو تدبر القرآن حق تدبره لكفاه عن غيره، هنا يتم إقصاء كل فعل إنساني بمقابل وجود النص الذي يحوي الحقيقة، ولم يأتِ القرآن لأجل هذا.

أركون يجعل المشكلة في وجود حقيقة دينية. وأعتقد أن ذلك بسبب التصورات الدينية الموجودة، وإلا فإننا من الممكن أن نتصور وجود حقيقة دينية، ووجود وحي سالم من التحريف، من دون هذه الإشكالات التي يوردها أركون، لكنه سيكون محقاً حين يقول إن هذا التصور الذي يخلو من هذه الإشكالات لا يكاد يكون موجوداً في الخطاب الإسلامي المعاصر.

بعد أن بيّن أركون رفضه للأنسنة الغربية لأنها باتت اليوم أنسنة ملحدة منفصلة عن البعد الروحي الذي لا يمكن للإنسان الاستغناء عنه، ولأنها نزعة إنسانية شكلانية منفصلة عن الواقع، ولأنها عنصرية ساهمت في تهميش المجتمعات الشفهية، وساهمت في إخفاق النهضة في دول ما بعد الاستقلال، وبيّن رفضه أيضاً للنزعة الإنسية الدينية لأنها مقيدة وغير كاملة، يحاول أركون بعد هذا أن يبيّن النزعة الإنسية المنشودة، وهي تعبّر عن أفكار ما بعد الحداثة، وإن كان لا يحبّ هذه التسمية، لأنها تشير إلى سقوط النموذج أو انهزام المشروع ويستبدلها بعبارة «العقل الاستطلاعي المستقبلي» ليشير إلى أن ما بعد الحداثة تقدم وتطور، وليس تراجع وانسحاب.

النزعة الإنسية الحقيقية في رأي أركون «هي المزج بين

الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما»[٢٧]. ويصفها هاشم صالح بأنها: «ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم»[٢٨]. فهذه النزعة في رأي أركون: «ينبغي أن تشمل جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية، أو العرقية أو اللغوية»[٢٩]. و«الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان، في كل زمان ومكان، فالإنسان بالنسبة إليه هو قيمة عليا لا يجوز المسّ بها، أو الاعتداء عليها»[٣٠]. جميع هذه العبارات لا تظهر أيّ فرق بين أنسنة أركون والأنسنة الغربية، فهي العبارات ذاتها التي تغنى بها الإنسانيون في الغرب، لكنها كانت شكلانية وعنصرية. فهل يقصد أركون تصحيح الأنسنة؟ يكمن الفرق الرئيس في النزعة الإنسية لدى أركون في أنها نزعة مؤمنة، لكنها تختلف عن إيمان النزعة الدينية في رأيه. وهنا نعود إلى إشكالية «الإله» عند أركون، هل يؤمن بالتوحيد أم بوحدة الوجود؟ فمآلات إيمان أركون هي ذات مآلات الإيمان الإغريقي، فالحقيقة عنده نسبية، والإنسان ظاهرة لا أكثر، والنسك أو ما يسمّيها «الطقوس» هامشية، لكنه ينفي عن نفسه وحدة الوجود.

يبيّن أركون رأيه بكل صراحة ووضوح في «الحقيقة»،

---

(٢٧) أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٦٥.

(٢٨) أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ١٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

فيقول: «ونلاحظ أن الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية التي تعاقبت على تاريخ البشرية كانت تصوّر هذه الحقيقة وكأنّها أزليّة، جوهرانيّة، فريدة من نوعها، مقدّسة، متعالية، نهائية، إلهية. هكذا صوّروا لنا الحقيقة وهكذا طبعوها في أذهاننا ورسّخوها بصفتها مطلقة. ولكن المفكر النقدي ينظر إلى الحقيقة بشكل مختلف. إنّ الحقيقة بالنسبة له هي مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته، إنها مجمل التصوّرات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمة. فكلّ أمة أو طائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة ليست جوهراً أو شيئاً معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقاً لكي يحلّ محلّه تركيبٌ جديد، أي حقيقة جديدة. فالحقائق تنهار وتموت بحسب التصور الإبستمولوجي الحديث، وليست أبدية أو خالدة كما كان يتصور اللاهوت القديم أو الميتافيزيقيا المثالية»[٣١]. هذا كلام واضح في نفي الحقيقة، فهي تتشكل بحسب الألفاظ، أي إن الإنسان يختلقها، ويعبّر عنها، ثم الألفاظ تساهم في تشكيل ثقافته وتصوره للحقائق، لذلك تكون الألسنيات الآلية المفضلة لدراسة التراث، لأنها تتفهم كيف تشكّلت الحقيقة، ولا تبحث عن الحقيقة ذاتها.

---

(٣١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٦٦.

إن الأنسنة التي يدعو إليها أركون مؤمنة شكلاً لا حقيقة، فالإيمان بالنسبة إليها حاجة من حاجات الإنسان لا بدّ من إشباعها، ولا يمكن تجاوزها. لذلك يتمركز الإنسان في إيمانه حول ذاته. فالإله هو ما يعتقده إلهاً. لذلك هو يحاوره ويبقى على علاقة متوترة معه. إنها لا تختلف في جوهرها عن الأنسنة الملحدة التي ينتقدها أركون، سوى أن تلك الملحدة أكثر صراحة مع نفسها. لكنّ أركون يدرك أن المشكلة الروحية لا يمكن تجاوزها فعاد إلى الإيمان الشكلي، وهو ينطلق من عقيدة وحدة الوجود، وإن كان ينفيها.

تظهر هذه الإشكالية بوضوح أكثر حين يتحدث أركون عن حاجة الإنسان إلى إيجاد منظومةٍ أخلاقية. والمشكلة عنده تكمن في فكر التنوير الذي لا يؤمن بإيجاد مرجعية تؤسس للأخلاق، ولا يقدر على ذلك بسبب نزعته العقلية التي تحقق النجاحات في مجال الأحياء والكيمياء، لكنها لا تستطيع أن تحسم مسألة الأخلاق والقيم. والمشكلة الأخرى أن فكر التنوير أزاح المرجعية الدينية ودمّرها بالكامل، فلم يعد بإمكانها القيام بالمهمة التي تؤمن بها. يذكر أركون مثالاً حياً على ذلك، وهو ضرورة إدخال الأخلاق في دراسة الطب بسبب المشاكل التي استجدت بعد الاكتشافات الطبية، فنشأت في فرنسا اللجنة القومية للأخلاق، وكان أركون أحد أعضائها، ويذكر أنها واجهت ذات الإشكال، فالأخلاق الدينية التقليدية «عفا عليها الزمن» من وجهة نظرهم، ولم تعد صالحة لإنسان العصر الحديث، والعقل الحداثي غير

قادر على إنجاز هذه المهمة[٣٢] فما العمل؟ يقول أركون: «ونظراً لتراكم المشاكل المطروحة في كلّ المجتمعات المعاصرة، ونظراً لجدتها أيضاً، ثمّ نظراً لعمق الهوّة المتزايدة بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب، فإننا لم نعد نستطيع أن نبلور إلا خطاباً أخلاقياً مؤقتاً، أو نوعاً من خطاب الإغاثة الإنسانية»[٣٣]. هنا يتضح عمق أزمة الأنسنة المؤمنة في الظاهر فقط، فالإيمان لا يقرّ بوجود مرجيعة أخلاقية، وعلى العقل أن ينتج منظومة أخلاقية، لكنه غير قادر على ذلك، وكان الأجدر به أن يجيب عن هذا التساؤل بدلاً من إيجاد خطاب إغاثي.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٣٣) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ١٠٨.

الفصل الرابع

الظاهرة الدينية في فكر محمد أركون

أولاً: مفهوم الظاهرة الدينية

الدين - في تصوّر المهتمين بدراسة «الظاهرة الدينية» - ينشأ من تلبية الإنسان لحاجاته الروحية في البحث عن معنى لهذا الوجود، فيبني تصوره الاعتقادي، ثم يعمّم هذا التصوّر بدعوته إلى عقيدته، ثم ينشئ الطقوس الدينية للاتصال بالعالم الغيبي، وبهذا يتشكل الدين الجماعي، وكلّ هذا من إنشاء الإنسان، ولا علاقة للحقيقة بذلك، وهي دراسة تؤمن بتغير «الإله» عبر التاريخ، معتمدةً في ذلك على نسبية الحقيقة. والسؤال المهم هنا: ما الحاجة إلى دراسة الظاهرة الدينية، إذا كان الدين ينتجه الإنسان في محاولته تفسير الحقيقة، مما يعني أن الدين ليس إلا تصور الإنسان للحقيقة؟ الجواب أن ذلك نابع من ملاحظة ارتباط الإنسان بالدين عبر التاريخ، فلم توجد لحظة تاريخية استطاع الإنسان أن يعيش فيها من دون دين، وظلّ الدين صامداً حتى في

أقسى الظروف التي تعرّض لها، إضافةً إلى كونه مكوّناً رئيسياً من مكونات الثقافة في كلّ العصور، وهذا يعني أيضاً أن ثمة حاجة روحية للإنسان لا تلبّيها سوى الأديان، هذه الأسباب وغيرها جعلت دراسة الظاهرة الدينية من أولويات العلوم الإنسانية الحديثة.

يختلف المهتمون بدراسة الظاهرة الدينية في تعريف الدين، فمنهم من يقول إن الدين في اعتقاد أتباع ديانة ما: «الإيمان بقوة علوية سامية تأمر الناس بقيم أخلاقية وأنماط سلوكية معيّنة، وتبشرهم أو تنذرهم بحياة أخرى»[(١)]، أو هو: «كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن قوله، إنه توق إلى اللانهائي»[(٢)]. ويمكن أن يُفهم الدين: «أنه عملية استرضاء وطلب عون أعلى من الإنسان، يُعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية، وهذه العملية تنضوي إلى عنصرين، واحد نظري والآخر تطبيقي عملي. فهناك **أولاً** الاعتقاد بقوى عليا، يليه محاولات لاسترضاء هذه القوى، ولا يصحّ الدين بغير توفر هذين العنصرين»[(٣)].

يُعدّ كلٌّ من كارل ماركس، وإميل دوركهايم، وماكس

---

(١) أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة وتقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٥٦٩.

(٢) فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط ٤ (دمشق: منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٢)، ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

فيبر، من أشهر علماء الاجتماع الذين درسوا الظاهرة الدينية، يجمعهم الاعتقاد بأن الدين يمثّل واقعاً موهوماً ومُضلِّلاً، لكنه مع ذلك له تأثير عظيم في الحياة البشرية. ولم يكن أيّ من هؤلاء الثلاثة متديناً، ويلاحظ خوسيه كازانوفا أن علماء الاجتماع الذين درسوا الظاهرة الدينية لم يكونوا بمعزل عن السياق المعرفي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، أي إن مناهجهم كانت متأثرة بالعلمانية السائدة. وكانت نزعة التفريق بين الديني والدنيوي، أو بين المقدس والمدنس، هي الهاجس في دراسة الأديان[٤].

اعتمد ماركس في أكثر أفكاره عن الدين على عدد من فلاسفة القرن التاسع عشر، ومن أبرزهم فيورباخ، فـ «يتكوّن الدين في نظر فيورباخ من أفكار وقيم أنتجها البشر خلال تطورهم الثقافي، ولكنهم أسبغوها على قوى سماوية أو إلهية... وطالما ظل البشر عاجزين عن فهم الرموز الدينية التي ابتدعوها، فإنهم سيظلّون أسرى لقوى التاريخ التي لا يستطيعون التحكم فيها». وتظهر النزعة العلمانية في اعتقاده أنه: «حالما يتبين البشر أن القيم التي يرجعونها إلى الدين إنما هي من إنتاجهم، فإن هذه القيم ستغدو ممكنة التحقيق على الأرض، ولن يتم إرجاؤها إلى الحياة

---

(٤) خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند؛ مراجعة الأب بولس وهبة، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

الأخرى، ويمكن البشر آنذاك أن يكتسبوا القوى التي ينسبها المسيحيون إلى الله»[٥].

أما دوركهايم فينظر إلى الأمر من زاوية مختلفة، فهو يعرّف الدين أنه: «نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تُدعى كنيسة»[٦]. فهو يعرّف الدين من طريق فصل المقدس الديني عن المدنس الدنيوي، ولذلك اعتنى في دراساته بـ «الطوطم»[٧]. ويرى أن سبب تقديس البشر له جعله رمزاً للجماعة نفسها، فهو في اعتقادهم يجسد القيم المحورية في حياة المجتمع. وليست مشاعر التقديس التي يبدونها لـ «الطوطم» إلا تقديساً للقيم الاجتماعية الأساسية السائدة بينهم. وهنا تظهر مركزية الإنسان، أو الأنسنة الملحدة في شكلها المؤمن، فالدين يبدأ من حاجة الإنسان، ولأجله، فهو المركز وليس الإله، لذلك فإنّ: «موضوع العبادة في نظر دوركهايم هو المجتمع نفسه الذي يسعى إلى أن يؤكد ذاته بذاته، ويرسخ شرعيته وقيمه. من هنا، فإن الآلهة هي صورة

(٥) غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ص ٥٧٩، بتصرف.

(٦) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص ٢٧.

(٧) الطوطم: اكتشفت الطوطمية في أوساط قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، ثم استخدم مصطلح الطوطم لوصف أنواع من الحيوانات والنباتات التي تسبغ الجماعة عليها قوة فوقية خارقة، وكانت كل جماعة أو عشيرة تتخذ طوطماً خاصاً بها تحيطه بأشكال مختلفة من الطقوس، انظر: غدنز، المصدر نفسه، ص ٥٧١.

للمجتمع، وليس المجتمع صورة للآلهة»[8]. ويؤكد أن الدين ليس مجموعة من التصورات وحسب، بل لا بدّ أن يتجاوزها إلى إنشاء مجموعة من الطقوس الدورية، وفي هذه الطقوس والاحتفالات الدينية يترسخ التضامن الاجتماعي. وتتأكد هذه الطقوس في اللحظات التاريخية الصعبة التي تمر بها المجتمعات، لأنهم يستعينون بها على التكيّف مع الجديد. ثم يصل دوركهام إلى أن الدين ليس: «سلسلة من المشاعر والأنشطة، بل هو القالب الذي تتحرك في أنماط التفكير لدى الأفراد في الثقافات التقليدية»[9].

حاول ماكس فيبر في دراساته استقصاء جميع الأديان في العالم، وأسهب في دراسة الهندوسية، والبوذية، والطاوية، واليهودية القديمة، كما درس آثار المسيحية في الغرب في عدة مؤلفات، من أبرزها كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. ويرى فيبر أن الدين ليس بالضرورة أن يشكّل التيار المحافظ في مجتمع ما، ويستدل بالبروتستانتية التي مهدت للرأسمالية، وهو في جميع دراساته يحاول التوصل إلى العلاقة بين الدين والتغيّر الاجتماعي[10].

ما أودّ التركيز عليه هنا أن هذه الدراسات للظاهرة الدينية خرجت من نسق معرفي له مميزاته، أي إنها توسلت

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٨١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٨١.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨٢.

بوسائل يبدو في ظاهرها الحياد، لكنها في الواقع تحمل العلمنة في جوهرها. أما الحداثة العربية فيمكننا أن نتعرف إلى مراد محمد أركون من الظاهرة الدينية في دعوته إلى تدريس الأنثروبولوجيا الدينية، وهي: «تعني أنه لا يوجد مجتمع بشري من دون دين، أو من دون ظاهرة تقديس، ولكن هذه الظاهرة تتخذ أشكالاً شتى بحسب نوعية كل مجتمع، ولذلك توجد أديان عديدة في البشرية لا دين واحد، ولكنها جميعها تعبر في العمق عن حاجة واحدة»[١١].

يشكو أركون إهمال الغرب دراسة الإسلام وفق الأنثروبولوجيا الدينية، على الرغم من أن الدين المسيحي يحظى بها، فيقول: «ولكني أستطيع التأكيد بعد ثلاثين سنة من التعليم في السوربون أن ما يتعلمونه عن الإسلام لا يخوّلهم أبداً على مستوى التعليم الثانوي أن يقدموا معرفة جادة عن الظاهرة الدينية. أقصد معرفة ترفع من قيمة ومعنى ممارسة الفكر العلماني وتطبيقه، هذا التعليم الغالي جداً على التراث الجمهوري، فالاسلام لم يستفد حتى الآن على مستوى البحث من المكتسبات الجديدة والتساؤلات المبتكرة للعلوم الاجتماعية المطبّقة على الأديان»[١٢]. وواضح في كلامه الجوهر العلماني لدراسة الظاهرة الدينية.

---

(١١) انظر: محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ٢٧٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

يبين أركون طريقته في دراسة الظاهرة الدينية من خلال تكوين ما يسمّيه «الجهاز المفاهيمي». وهذا الجهاز يعتمد على عدة مصطلحات تمثل مجالات الدراسة، منها: الحكايات التأسيسية، أو النصوص التأسيسية الكبرى، ويعني بها التوراة والإنجيل والقرآن، ومنها الحالات التأويلية، أو النصوص الثانوية، ويعني بها تفاسير هذه النصوص على مرّ القرون حتى يومنا الحاضر، ومنها القصص التأسيسية، ويعني بها السيرة النبوية، أو سيرة عيسى وموسى (عليهما السلام)، ومنها اللحظات التدشينية الكبرى، ويعني بها لحظة النبوة، ومنها الأمم الدينية المفسّرة للنصوص، ويعني بها في الإسلام مثلاً أهل السنة والجماعة[١٣]، ثم يبين أن هذه الدراسة تهدف إلى غايتين، **الأولى**: الاهتمام بالبعد الديني للوجود التاريخي للبشر في كل العصور وعلى مستوى كافة التشكيلات أو الفئات الاجتماعية. **الثانية**: أن يتم التعامل مع كل الأديان بالنقد من دون تفريق بين دين ودين، أي أن ينقد الإنسان دينه كما ينقد دين المخالفين له، وسيؤدي ذلك في رأيه إلى تحرير المنظومات القيمية من ارتباطها بدين واحد[١٤].

يعتقد المهتمون بدراسة الظاهرة الدينية أن الدين يتكون من أساسيات ثلاثة: المعتقد، والطقس، والأسطورة. ويتألف المعتقد عادة كما يقول فراس السواح: «من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم

---

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان. وغالباً ما تصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات وتراتيل»[١٥]. والطقس ضروري للدين، لأن الاعتقاد وحده لا يجعله ديناً، بل فلسفة ذهنية، ولذلك لم تتحول الفلسفة اليونانية رغم بحثها الطويل في عالم الغيب إلى دين، بل بقيت فلسفة وحسب.

يردّد الحداثيون كثيراً مصطلح «الأسطورة»، بل يعتقد أركون أنه لا يمكن أن نقيم علم الأنثروبولوجيا الدينية من دون دراسة البعد الأسطوري في الأديان. ومع نفي القرآن الصريح أن يكون أسطورة أو أن تكون فيه أساطير، يقول تعالى: ﴿**وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً**﴾ [الفرقان: ٥]، بل كلّ ما في القرآن الكريم وحي من عند الله تعالى. يقول عز و جل ﴿**وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى**﴾ [النجم: ٣ ـ ٤]. وكل ما في القرآن حق وصدق، يقول تعالى ﴿**إن هذا لهو القصص الحق**﴾ [آل عمران: ٦٢]. مع كل هذه الصراحة وهذه التأكيدات يصرّ أركون على أن القرآن الكريم مكوّن من الأساطير، ويدافع هاشم صالح عن هذه الفكرة بأن المعاجم العربية لم تواكب التطور في العلوم الحديثة، لذلك ظلت مفردة «أسطورة» في اللغة العربية تعني الأباطيل[١٦]! وهو دفاع غريب جداً، فأركون يشير في استخدامه لمفردة «الأساطير»

---

(١٥) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص ٤٩.

(١٦) انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢١٠.

والتي هي «الميث» أو «الميثولوجيا»، إلى **قاموس لاروس الكبير** للغة الفرنسية، وهو يشير إلى عدة تعريفات[17]:

١ ـ تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكنّ تدخل الخيال الشعبي، أو التراث قد غيّر إلى حد كبير من صفته الواقعية، باتجاه التقديس.

٢ ـ عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية.

٣ ـ تقديم تصور مثالي عن حالة معيّنة من حالات البشرية في الماضي.

٤ ـ صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما وتقوم بوظيفة النابض لعملها.

٥ ـ تصور تبسيطي ومشوَّه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما، معترف بها من جماعة الناس.

٦ ـ ما هو خيالي صرف وعارٍ عن الحقيقة.

ونلاحظ أن هذه التعريفات لا تفرق بين كلام الله تعالى وكلام البشر، فالتعريفات تتركز على الأسطورة ذاتها، التي ربما تكون حقيقة، وربما حقيقة محرّفة، أو مبالغ فيها، أو حكاية باطلة من الأساس، وهذا ما يشير إلى أن أركون لا يدرس الدين بوصفه صادراً عن الله تعالى بقدر دراسته الدين بوصفه أمراً واقعاً تفاعل معه الناس. لذلك لا يجد ضيراً في

---

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٠.

إطلاق الأسطورة على القرآن، ذلك أن المهم ـ في رأيه ـ هو تقبل الناس له، وليس مصداقيته.

ثانياً: أديان الحداثة

كانت النظرية السائدة أن التطور الحتمي سيقود البشرية من الجهل والدين والظلام إلى العلم والعقل والنور. فمع ظهور الفلسفة اليونانية بدأ العد التنازلي للأديان. وكلما امتدت الفلسفة في العالم انحسر الدين، وقد تأكدت هذه المقولة في عصر التنوير، حتى أصبحت جزءاً من المسلمات التنويرية الغربية، ففي يوم من الأيام ستنمحي الأديان، وستستمر العلمنة في صوغ العالم، وهو ما أكده كل من ماركس ودوركهايم وفيبر[١٨]. واستمر هذا الرأي حتى النصف الثاني من القرن العشرين، والمدهش أن أغلبية علماء الاجتماع اليوم يرفضون هذه النظرية، بل ينظرون إليها بسخرية. يقول خوسيه كازانوفا: «وفي الواقع، يسخر بعضهم ـ أي علماء الاجتماع ـ من العقلانيين الذين أطلقوا الكثير من التنبؤات الخاطئة بشأن مصير الأديان، مثلما سخر الفلاسفة قبلهم من الرؤيويين ورجال الدين الظلاميّين. أما وقد تسلّح علماء اجتماع الدين بالأدلة العلمية، فقد تعزّزت ثقتهم في التكهّن بغدٍ مشروق ينتظر الدين»[١٩].

(١٨) انظر: غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ص ٥٨٦.

(١٩) كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٢٥.

لم تكن التنبؤات بشأن زوال الدين مبنية على أدلة علمية، بل كانت مجرد نظريات تأمّلية. ولم يحاول أحد أن يبرهن عليها بسبب القوة التي كانت تتمتع بها النظريات العلمانية، لكن مع مطلع الثمانينيات من القرن العشرين عادت الأديان مرة أخرى للظهور في الشأن العام[٢٠]، وباتت تتدخل وتؤثر في الشؤون السياسية والأخلاقية، مما طرح السؤال من جديد: هل كان الدين يتراجع فعلاً أمام الحداثة؟ أم أنه انتقل من شكل إلى شكل آخر غير ملحوظ؟ وهل كانت الجماعات الدينية المناهضة للحداثة تمثل جيوب المقاومة والرفض للجديد، مما يعني زوالها مع الوقت، أم أنها كانت تمثل الدين بشكله الحداثي، أي الدين بعد أن اجتاز عصور الحداثة، وتكيّف معها؟

إذا حاولنا مقارنة التدين المسيحي في العصور الوسطى مع التدين المسيحي في عصور الحداثة، نجد أن جميع الأفراد في العصور الوسطى كانوا متدينين بمعنى الانتماء للكنيسة، وحتى محاكمات الهرطقة والردة عن الدين فإنها كانت تتم ضد من يعتقدون أنهم يمارسون إصلاحاً دينياً، وكانت الحياة العامة منظمة رسمياً وفق التصور المسيحي. هذا مع وجود الآثمين ومتجاوزي القانون، إضافة إلى

---

(٢٠) من المهم أن نلاحظ أن جميع التنبؤات بنهاية الأديان كانت متمركزة في الغرب، وكل ما يحدث في الغرب سيحدث في العالم، كما أن زعزعة النظرية جاءت بناءً على ظهور الدين وتدخله في الشأن العام في الغرب كذلك، ثم جرى تعميم الأفكار على كل العالم.

استشراء الفساد في البلاط البابوي وفي الأديرة وبين الكهنة. ولك أن تتخيل استشراء الفساد في المجتمع بعد أن استشرى في رجال الدين، ولذلك فالاعتقاد أن مجتمعات العصور الوسطى كانت أكثر تديناً من مجتمعات العصور الحديثة اعتقاد مبني على أسطورة التطور التاريخي من الجهل والدين إلى العلم والنور، ولا تستند إلى أي أدلة[٢١].

اتخذت العلمانية عدة معايير لتحديد مدى انتشارها وانحسار الدين، فمنها معايير تعتمد على عدد المنتسبين للمؤسسات الدينية والمشاركين في حضور المناسبات والاحتفالات. وتبين الإحصائيات تراجع أعداد المنتسبين والمشاركين في العصر الحديث، ومنها معايير تعتمد على مستوى التأثير الاجتماعي والثروة والمكانة التي تتمتع بها المؤسسات الدينية. وتشير الدراسات إلى تراجع ذلك أيضاً، لكنّ بعض الباحثين ومنهم أنتوني غدنز يعترض على هذه المعايير لأنها لا تشير إلى حقيقة التدين، فعدم الانتساب إلى مؤسسة دينية لا يعني عدم الإيمان بمنظومة عقدية وقيمية، بل مازالت المعتقدات الدينية والروحية تؤثّر تأثيراً بالغاً في حياة الأفراد والمجتمعات، وتكوّن منظومة واسعة من الحوافز والدوافع التي تحدد مسار السلوك الفردي والجماعي. كما أن مقياس التدين وفق عدد المنتسبين للمؤسسات الدينية لا يشير إلى الحركات والاتجاهات الدينية

---

(٢١) انظر: غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ص ٣١.

التي نشأت ونشطت خلال العقود الأخيرة داخل المجتمعات الغربية وخارجها في كل أنحاء العالم، إضافة إلى أن هذه المعايير تتجاهل غياب العلمانية عن كثير من مناطق العالم، فهي تعتمد على حتمية علمنة المجتمعات، بينما تنتشر بالمقابل مجتمعات تقوم على أسس دينية(٢٢).

برزت بعد الستينيات نظريات أخرى تتحدث عن تحديث الدين بمقابل نظرية موت الدين السابقة، وهي تعني كما يقول خوسيه كازانوفا: «النظريات التي تتساءل عن الأشكال الحديثة تحديداً التي قد يتخذها الدين في العالم الحديث، وأعني بصفة حديثة الأديان التي ليست البقايا أو الفضلات التقليدية لماضٍ سالف الحداثة فحسب، بل بالأحرى نتاجات حداثة تحديداً»(٢٣).

لذلك فالبحث سيكون بعد ذلك عن تأثير الحداثة في الدين، وشكل الدين الجديد أو دين الحداثة. ويذكر كازانوفا أن الدين تأثر بأربعة تطورات في عصر الحداثة، وهي: الإصلاح البروتستانتي، نشأة الدولة الحديثة، نمو الرأسمالية الحديثة، بداية الثورة العلمية الحديثة(٢٤). كما أن النقد الذي تعرض له الدين في عصر التنوير كان له الأثر البالغ في تحديثه، وقد اتخذ هذا النقد ثلاثة أبعاد، **الأول**: بعدٌ معرفي

---

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨٨ ـ ٥٨٩.

(٢٣) كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٤١.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.

موجّه ضد الأفكار السائدة الميتافيزيقية، **الثاني**: بعدٌ معرفي ضد فكرة الإله، **الثالث**: بعدٌ سياسي ضد المؤسسات الدينية.

مع ظهور العلوم التجريبية، والمنهجيات العلمية المستقلة عن المنهجيات الدينية الكنسية، خاض التنويريون معركة شرسة لإثبات مشروعية منهجياتهم، واستقلالها في تفسير الطبيعة، وكان هذا في نظر الكنيسة تهديداً لمرجعيتها ولوجودها. وبسبب تقدم العلوم التجريبية، وتسارع الاكتشافات العلمية، كان التفوق والانتصار لمصلحة الاتجاه العلمي التنويري، وكانت العلوم الطبيعية تطرح نفسها بوصفها قادرة على الوصول إلى الإله من خلال منهجياتها، أي إن الإلحاد لم يكن مقصدها. لكن ما إن انتصر التنوير، حتى بدأ الغرب يتساءل عن حقيقة وجود الإله، وظهرت التفسيرات العلمية التي تقول إن أصل الدين يعود إلى مخاوف البشر البدائيين وعجزهم أمام قوى الطبيعة، أو أن الإنسان حاول إثبات ذاته من طريق التقديس الطوطمية، إلى غير ذلك من التفسيرات التي نفت فكرة الإله. لذلك يعد ماكس فيبر العلم المحطة الأخيرة في القضاء على الدين. ومن البديهي بعد كل هذا أن يوجه النقد الحاد للمؤسسات الدينية، فظهرت نظريات تقول إن الدين في حقيقته مؤامرة تاريخية كبرى بين الكهنة والحكام لإبقاء الشعب جاهلاً وخاضعاً ومقموعاً[٢٥].

بعد هذا النقد العنيف للدين، ظهرت الآراء التي تفسر

---

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٩.

الدين لحساب الإنسان، أي تجعل الإنسان مركز الكون. وقد مرّ معنا رأي فيورباخ، الذي يجعل الدين فعلاً إنسانياً، وعلى الإنسان أن يكفّ عن إسباغ القوى السماوية على إنتاجه الثقافي. وقد كتب دراسة بعنوان «جوهر المسيحية»، يبين فيها أن البشرية هي جوهر المسيحية، وأن موضوع الدين الذي هو الإله، ليس في حقيقته سوى الإنسان. وكان من الطبيعي أن تظهر حركات دينية إصلاحية مثل اللوثرية[٢٦]، التي تجعل الدين هو التقوى الداخلي. أما العالم الخارجي فهو خاضع للقوى الدنيوية. وكان لوثر قد حوّل الاهتمام في الدين من الإله إلى مفهوم الإله بالنسبة إلى الإنسان[٢٧].

بعد كل هذه المؤثرات التي تعرّض لها الدين في أزمنة الحداثة ظهر التدين بشكله الجديد، فظهر ما يسمّى بـ «خصخصة الدين»، أي إن المعتقدات الدينية أصبحت ذاتية. وسبب ذلك تراجع الرغبة في تفسير الوجود لدى الناس. ولم تعد العقائد التفصيلية، وما يترتب عليها من انتماء إلى المؤسسات الدينية تعني شيئاً كثيراً لدى الفرد في أزمنة الحداثة، وأصبح الدين الجديد هو «التعبير عن الذات»، و«تحقيق الذات»[٢٨]. يقول خوسيه كازانوفا شارحاً

(٢٦) اللوثرية: نسبة إلى مارتن لوثر، وهو مصلح ديني ألماني، ومؤسس البروتستانتية، عاش بين ١٤٨٢ ـ ١٥٤٦م، انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٥٨٧.

(٢٧) انظر: كازانوفا، المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥١.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢.

هذا التحوّل: «فإذا كان هيكل الشرك القديم هو البانتيون، وهو محفل يتسنى فيه عبادة كل الآلهة المعروفة بل وغير المعروفة بصورة متزامنة، فهيكل الشرك الحديث هو فكر الفرد نفسه، وفي الواقع، لا يميل الأفراد في العصر الحديث إلى الإيمان بوجود آلهة متعددة بل ينزعون إلى الاعتقاد على العكس بأن كل الأديان والأفراد تتعبد الإله نفسه بأسماء ولغات مختلفة، والأفراد في العصر الحديث وحدهم يجيزون لأنفسهم حق تسمية هذا الإله وعبادته بلغتهم الخاصة. فقول روسو: «إن دين الإنسان... لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس»، وقول طوماس جفرسون: «أنا بحد ذاتي فرقة دينية»، وقول طوماس باين: «فكري هو كنيستي»، هي تصريحات نموذجية «ثقافية راقية» عن الشكل الحديث للتدين الفردي»[٢٩].

لذلك ظهر التصوف الفردي بوصفه دين الحداثة، وهو يعني الشرك الحديث الذي هو في حقيقته النرجسية البشرية، أو التمركز حول الإنسان. وكان هذا التصوف بحاجة إلى شكل تنظيمي ليحقق انتشاره في المجتمعات الغربية، فظهرت المذهبية الدينية، التي يصفها كازانوفا بـ «الاختراع الديني الأمريكي العظيم»[٣٠]، لتكون الشكل التنظيمي للتصوف الفردي.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.

ومما يؤيد انتشار المذهبية بديلاً من المؤسسات الدينية تعدد الكنائس والمبشرين المستقلين، وكل منهم يعلن تأويله الخاص لأصول الدين المسيحي، مع استنادهم إلى النص الديني ذاته، بل قد يتجاوز الأمر اختلاف الكنائس إلى اختلاف الأفراد، ففي زيارات البابا الأخيرة إلى الولايات المتحدة، أظهر الأمريكيون الكاثوليك ولاءهم العلني له، لكنهم مع ذلك يحتفظون بتأويلهم وفهمهم الخاص للدين[٣١]. وفي عام ١٩٧٠م، ظهرت قضية «ولش»، وهو قرار أصدرته المحكمة العليا الأمريكية في قضية إليوت أشتون ولش بإعفائه من الخدمة العسكرية، بسبب مناهضته للحرب، على الرغم من أنه أعلن أن مناهضته للحرب ليست بسبب معتقداته الدينية، بل بسبب معتقداته الخاصة. وتأتي أهمية هذا القرار في الاعتراف بكل الاعتقادات الشخصية، حتى لو لم تستند إلى الأديان المعروفة[٣٢].

والخلاصة: أن الاعتقاد بنظرية موت الدين فقدت مصداقيتها، فجميع الأدلة تدل على عودة الدين، لكن الباحثين في (الظاهرة الدينية) لا يتحدثون عن عودة الدين، بل عن تحديثه، أي إن الدين بعد الحداثة لن يكون هو ذاته قبلها، وأهم ميزاته أنه يتمركز حول الذات، فليس المهم معرفة الإله، وإنما المهم كيف يتصور الإنسان الإله، وهذا

---

(٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦.

الإله الواحد يعبده كل فرد بدينه واعتقاده وطقوسه الخاصة به. وهذا هو التصوف الفردي، وهو يعني أن لكل إنسان مذهبه الخاص، من دون وجود حقيقة في نهاية الأمر، فالدين موجود لإشباع حاجات الإنسان الروحية، سواء كان هذا الدين حقاً أو باطلاً، فإن هذا لا يضر طالما أنه يلبي حاجات الإنسان، وطالما أنه يحقق الذات.

ويعبّر محمد أركون عن هذا الاتجاه، فالإسلام في رأيه لن يكون بعد الحداثة كما كان قبلها. وسبق معنا أنه يتحدث عن إله غير محدد المعالم، وأنه ينفي وحدة الوجود في حين أنه يقرّ بلوازمها، وهو ما يشير إلى البحث عن الدين الحداثي الذي لا يزال طور التشكل.

الفصل الخامس
مفهوم العقل في فكر محمد أركون

أولاً: العقل الديني عند محمد أركون

يصف محمد أركون العقلَ في العصور الوسطى بأنه كان لاهوتياً لغوياً. هو عقل لاهوتي، أي تشكّلت تصوراته وفق التصورات اللاهوتية التي أقرّها رجال الدين. وهو عقل لغوي أي يعتقد بقدسية نصٍّ ديني. ويعتقد أن اللغة علّمها الله تعالى للإنسان بكل تفاصيلها، لذلك تكمن الحقيقة الكاملة فيها، وهو ما يعني الارتباط المباشر بين الدال والمدلول، وبالتالي هو عقل مغلق، وسيادة العقل كانت تمارس داخل هذه الحدود وليس خارجها[1].

وَصْفُ أركون يشمل كل عقل ديني، فالعقول الدينية ـ

---

(١) انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٨٤.

في رأيه ـ تشترك في آليات اشتغال متشابهة، تجعلها ضمن منظومة واحدة. لذلك يصح أن يطلق عليها «العقل الديني» بالمفرد، بدل «العقول الدينية» بالجمع، ومهمة العقل الديني أن يبحث عن التفسيرات المتماسكة داخل هذه الحدود الصارمة، وهي تفكر بطريقة «العقائد، اللاعقائد» التي مرت معنا سابقاً. يقول أركون: «فالعقل الديني هو ذاته في جميع الحالات، بمعنى أنه يشتغل عن طريق الآليات الداخلية ذاتها، إنه يستوعب التركيبات الخيالية، ويسبح في بحر من الحقائق المتخيّلة، ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية أو القصصية والخارقة للطبيعة، ويعتقد بأنها قادرة على أن تحكم الكون، وأن تولّد المعجزات طبقاً لمنطق المعرفة العجائبية والأسطورية»[٢].

يرى محمد أركون أن الإيمان الذي يتحلى به العقل الديني هو: «حالة نفسية تدفع بالمرء إلى أن يضع ثقته كلياً في شخص ما أو في شيء ما»، وهو: «الانتساب الفكري إلى عقيدة ما من دون البحث عن أسباب هذا الانتساب أو صلاحيته». وعلى الرغم من هذه اللغة اللاذعة، والتي تحمل كمّاً هائلاً من المعاني السلبية تجاه الإيمان، إلا أن أركون يقرّ بأنه: «موقف أساسي أو ضروري بالنسبة لكلّ المبادرات البشرية»، لكنه يأخذ على الأديان تضخيمها له، يقول: «فلا تطلب الأديان من أتباعها فقط الانتساب إلى شخصيات ووقائع وحقائق خارجة عن حدود كل ضبط عقلاني، وإنما

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

تفرض عليهم أيضاً وبصرامة أكثر رفض القيم والرموز والتأويلات المضادة لها»[٣].

أما العقل الإسلامي بخصوص فهو - في رأيه - يكرّس هذه السلبيات التي ذكرها سابقاً. فالعقل الذي يأمر به القرآن الكريم يراد به مجرد التعرف إلى الشيء، لا المعرفة الحقيقية به. والفرق بين الأمرين يعود إلى الفرق في تصور الحقيقة، هل هي ثابتة أم نسبية؟ فمن يعتقد بثباتها يجهد في التعرف إليها، خصوصاً إذا كانت موجودة في النصّ الديني. أما من يعتقد بنسبيتها، وأنها تتشكل وتتغير بتغير الزمان والمكان، فهو يبحث عن تشكلها الجديد دائماً. يقول هاشم صالح: «الفرق بين التعرف إلى الشيء/ومعرفة الشيء، هو أن المرء في الحالة الأولى يكتفي بمعرفة شيء معروف سابقاً لديه، أو موصوف من قبل النصوص، وأما في الحالة الثانية فيعرفه فعلاً: بمعنى يكتشف شيئاً لم تكن له أي صورة عنه سابقاً. وبالنسبة إلى العقل (المؤمن) التقليدي فليس هناك أي معرفة استكشافية أو جديدة في الكون لسبب بسيط هو أن كل شيء كان قد ذُكر في النصوص وعُرف مرة واحدة وإلى الأبد. وبالتالي فإن مهمة المؤمن هو أن يتعرف إليه من جديد في ضوء ما حفظه من النصوص (حتى علم الذرة موجود في النصوص). ومعنى كلمة عقل في القرآن هو هذا ولا شيء آخر»[٤].

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨)، ص ٣١.

هاشم صالح هنا يشير إلى أمر آخر غير ثبات أو نسبية الحقيقة، وهو الاعتقاد أن كل الحقائق بتفاصيلها موجودة في القرآن الكريم، وبالتالي فالتأمل في الآيات القرآنية أولى من النظر والبحث في الكون. وهذا الاعتقاد، وإن كان موجوداً عند بعض العلماء إلا أنه ليس الرأي السائد، فليست معادلة الذرة موجودة في القرآن الكريم، ولكن مقاصد العلوم الإنسانية، وأخلاقياتها، وغاياتها، هي التي نزل القرآن الكريم ليهدي الناس إليها، وبالتالي فالقرآن الكريم جاء لبيان ما لا يمكن اختباره في المعامل من طريق الملاحظة والفرضية والتجربة، فالمنظومات الأخلاقية مثلاً لا تَثبت بالتجربة، وإنما من مصدر سابق على هذا العالم. وقد أشرت سابقاً إلى اعتراف أركون بالعجز أمام إيجاد منظومة أخلاقية طبية في فرنسا.

أما مفهوم «العقل» عند أركون، ومقارنته بمعنى كلمة «عقل» في القرآن الكريم، فهو مغالطة تتكرر دائماً في كتابات بعض الحداثيين، أي مقارنة مفهوم تطوّر حديثاً بمعنى لغوي سابق. فهذا المفهوم الحديث المركب للعقل لا يصح أن يقارن بكلمة لها دلالتها التي وضعت قبل قرون، والصواب أن ينظر في مفهوم التفكير في القرآن الكريم بمجموع الألفاظ الدالّة عليه، وليس في المعنى اللغوي أو الاصطلاحي لكلمة واحدة، وهذه الألفاظ مثل العقل، الفكر، التدبر... إلخ. فالعقل هو القوة المتهيئة لقبول العلم، وقد يطلق على العلم نفسه، يقول الراغب الأصفهاني: «وأصل العقل: الإمساك والاستمساك، كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء البطن، وعقلت المرأة شعرها،

وعقل لسانه: كفه»[٥]. العقل يطلق على الإمساك بزمام الأمور، أما الفكر، فهو إجهاد العقل في الفهم، يقول الراغب: «الفكرة قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان من دون الحيوان، ولا يقال إلا في ما يمكن أن يحصل له صورة في القلب»، ويقول: «قال بعض الأدباء: الفكر مقلوب عن الفرك، لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فرك الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها»[٦]. والتدبر من الدبر، ودبر الشيء خلاف القبل. والتدبير التفكر في دبر الأمور، أي في مآلاتها، وحقيقتها، ومقاصدها، وهو ألصق المفردات بالقرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن..**﴾ [النساء: ٨٢]، فبمجموع هذه المعاني وغيرها يتبين أن القرآن الكريم حثَّ الإنسان على تحريك عقله وفركه، أي إجهاده في الفكرة، وحثه على النظر في تسلسل المعاني والوصول إلى دبر الفكرة وآخرها، والنظر في مآلاتها ومقاصدها، وحثه على ضبط عواطفه وسلوكه، وفتح الكون له ليشاهد ويرى ويتأمل وينظر ويتذكر، فبمجموع ذلك يتبين أن مفهوم العقل في القرآن الكريم لا يعني التعرف إلى شيء موجود وحسب، بل اكتشاف الشيء، لكن ليس على طريقة من يعتقد بنسبية الحقيقة ويكتفي بالنظر في تشكلاتها وتآمرها على الإنسان.

(٥) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢)، ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٤٣.

وإذا كان العقل الديني في تصور أركون واحداً، فإن العقول الإسلامية كلها على اختلافها (أهل السنة، والمعتزلة، والصوفية، والشيعة... إلخ) عقلٌ واحدٌ كذلك، وجميع اختلافاتها شكلية وظاهرية، وهي تنتمي إلى منظومة واحدة، وبينها عناصر مشتركة، وهي:

١ ـ خضوع هذه العقول كلّها للوحي.

٢ ـ احترام سيادة علماء الدين الخاصين بكل مذهب.

٣ ـ خضوع العقل للتصورات السائدة في العصور الوسطى، فالعقل كما يقول أركون: «يمارس دوره وآليته من خلال تصوّر محدّد عن العالم والكون. وهذا التصور خاص بالعصور الوسطى. وقد سيطر هذا التصور على البشرية الإسلامية والمسيحية طوال قرون وقرون: أي حتى ظهور علم الفلك الحديث»[٧].

وهنا خلط يمارسه أركون دائماً بين محنة العقل الأوروبي في العصور الوسطى، والعقل في العالم الإسلامي، فمن الطبيعي أن يخضع العقل لقناعات عصره، لكن الفرق بين الحالتين الإسلامية والمسيحية أن الكنيسة تصادمت وصادرت عقول العلماء المكتشفين، ولاحقتهم وفتكت بهم، وجعلتهم عبرة لغيرهم، وهذا ما لم يحدث في التاريخ الإسلامي. فمحاولة تصدير ذلك التعارض بين العلم والإيمان

---

(٧) أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٣٧.

من التاريخ المسيحي إلى التاريخ الإسلامي تضليل للقارئ، كما أن جعل العقول الدينية كلها عقلاً واحداً تضليل آخر، فليس التوحيد الذي يصف الله تعالى بأنه الخالق المباين لخلقه، مساوٍ لعقيدة التجسد المتأثرة بـ «وحدة الوجود» اليونانية، فبينهما فرق في التصور وفي الأثر في السلوك.

بناءً على هذه العناصر المشتركة تنتج - في رأيه - توجهات دائمة، تظهر فاعليتها في التنشيط الدائم للفكر الإسلامي عبر التاريخ، وهي:

١ - أن الله تعالى واحد ومتعالٍ وحيٌّ وعادل، يقول أركون: «وقد توجّه بمبادارت عديدة نحو البشر واختار منهم أوصياءه (أو رسله) على هذه الأرض»[٨].

٢ - يتخذ الوحي الأسلوب ذاته في كل مرة، «فالله يختار نبياً أو مرسلاً من أجل التصريح بإرادته أو رغباته وأوامره إلى البشر»[٩]، وينقسم الناس إلى مؤمنين وكافرين.

٣ - ينتج عن هذا الانقسام انقسام الزمن الأرضي، فينتج التقويم اليهودي والمسيحي والإسلامي، وحتى المكان يتحول إلى أرض الإسلام وأرض الكفر.

٤ - يحتوي القرآن الكريم على الوحي الكامل والأخير.

---

(٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٦٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣١.

٥ ـ دولة المدينة في عصر النبي (ﷺ) «تعتبر نموذجاً أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معاً».

٦ ـ «يشكّل كلٌّ من الدين والدولة ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري»، والدين هو الذي يوجّه السياسة.

٧ ـ النظام الاجتماعي المقبول شرعاً لا بدّ من أن يكون متوافقاً مع الوحي ومع العصر النبوي في المدينة المنورة، لأنه زمان مقدس[١٠].

إن أركون يستخدم لغته المتحيّزة هنا لتبدو كل «التوجهات» سيئة وضد الإنسان، فالله تعالى واحد حي متعالٍ، وله جميع الأسماء والصفات التي وصف بها ذاته سبحانه، وهو مباين لخلقه، والخلق محتاجون إليه، فأرسل إليهم رسله رحمة بهم. أما أسلوب الرسالة فهو واحد في عمومه، هذا صحيح، أما انقسام الزمان الأرضي وانقسام المكان بعد الوحي فسيأتي الحديث عنه عند ذكر عقل ما بعد الحداثة الذي يدعو إليه أركون، والدين والدولة لا ينفصمان في الإسلام. والنظام الاجتماعي لا بدّ من أن يكون متوافقاً مع الوحي ومع روح عصر النبوة، وما يشير إليه أركون هو أن المسلمين يريدون تثبيت التاريخ والعودة إلى ذلك الزمان المقدس، وهو زمان له اعتباره لوجود خير الخلق فيه (ﷺ)، لكن لا يدعو الإسلام إلى تثبيت الزمان، بل ليس ذلك من

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

مقاصده[11]. ولا أنفي كذلك إشكالية مفهوم الدولة والمجتمع في الفكر الإسلامي، فثمة جدل كبير في هذه المسألة، وأسئلة لا بدّ من مواجهتها.

وينتج من ذلك ـ في رأي أركون ـ مجموعة من المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية، وهي:

١ ـ أن القرآن الكريم الذي جُمع في عهد عثمان ابن عفان (رضي الله عنه) هو الذي نزل على النبي (ﷺ)، ولا يجوز التشكيك فيه، بل يُعدّ ذلك كفراً.

٢ ـ أن الصحابة (رضي الله عنهم) نقلوا بأمانة «تعاليم» النبي (ﷺ).

٣ ـ أن القانون الديني الذي يشكّل الحياة الإسلامية موجود في التراث الإسلامي، فهو كما يقول أركون: «موثوق وراسخ إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة، وإما بشكل غير مباشر من طريق إجماع المسلمين أو القياس»[12].

٤ ـ العلماء المجتهدون يملكون أدوات الاستنباط من: «قواعد لغة عربية ومفردات معجم، وفقه لغة، وبلاغة، وأسلوب، وعلم معنى، ومنطق وتاريخ»، بل هم يسيطرون عليها ـ كما يقول أركون ـ لأجل احتكار معنى النص المقدس.

---

(١١) انظر: الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الميساوي، ط ٢ (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١)، ص ٣١٧ ـ ٣٢١.

(١٢) أركون، المصدر نفسه، ص ٦٦.

٥ ـ لا يمكن لهذه العلوم أن تتطور بشكل جذري، فهو لا يقبل القطيعة المعرفية، وبالتالي يتغير الزمن ويبقى هو في مكانه[١٣].

وأركون يخلط الصواب بالخطأ، ليمارس التضليل على القارئ كما مرّ سابقاً، فالعلماء المجتهدون يملكون أدوات الاستنباط، هذا صحيح، وكل منهم بحسب علمه، لكن لا يجوز لأحد أن يدعي السيطرة على الحقيقة، وليست هذه العلوم سراً من الأسرار يتناقلها العلماء، بل هي متاحة لكل الناس، ومن تحصّل عليها فله الحق أن يستنبط من النصوص الشرعية. أما تطور هذه العلوم، فثمة من يؤثر البقاء على ما كان، وثمة من يطور العلوم مستفيداً من تقدم الزمان، لكن الفرق هنا الذي لا يذكره أركون، هو بين من يطوّر آليات التعامل مع النص، منطلقاً من طبيعة النص ذاته، ومن الثقافة الإسلامية ذاتها، وبين من يسعى إلى نقل آليات ثقافة أخرى إلى الثقافة الإسلامية، واستبدال تراث بتراث.

يقول أركون إنه يبحث في الإبستمولوجيا التاريخية، ويصفها بأنها: «ذلك العلم الذي يدرس نضالات العقل عبر التاريخ من أجل استكشاف مناطق الواقع الجديدة والتي لا تزال مجهولة»[١٤]. ولا يشغل اهتمام أركون نضال العقل الإسلامي في مواجهة الجاهلية مثلاً، بل هو يبحث عن

---

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(١٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٢٠.

نضال عقل الفلسفة في مواجهة اللاهوت المسيحي، فيقول: «إذا ما نظرنا إلى التاريخ نلاحظ أن الفلسفة قد تحدّت اللاهوت (أو الثيولوجيا) لفترة طويلة من الزمن ونافسته من أجل السيطرة العقلانية على الحقيقة. لقد مثّلت الفلسفة الجهد الكبير الذي بذله العقل من أجل التوصّل إلى استقلالية ذاتية كليّة في أعماله النقدية (وذلك بالقياس إلى الدين بالطبع. فالتراث الديني كان يفرض مقولاته بشكل قاطع ويشلّ العقل عن العمل تقريباً حتى نهضت الفلسفة واستطاعت أن تحرّر العقل من أسر القيود)»[15].

لكن علم اللاهوت اضطر إلى أن يواكب العلوم الإنسانية الحديثة، وأن يفيد منها، خوفاً على ذاته من الاندثار، لذلك يصف أركون اللاهوت بأنه تعقلن. وبعد أن انتقلت أوروبا إلى النظام العلماني، لم يعد لـ «الحقيقة الدينية» وجود، بل خضعت هي كذلك للنسبية الكاملة، وبالتالي أصبح الدين بحاجة إلى شكل جديد ليقدر على البقاء، وهذا ما سبق أن بيّنته سابقاً[16]. وتوجّه العقل العلماني لنقد نفسه كذلك، فنقد عنصريته وتمركزه حول نفسه، وصار يعطي لكل الثقافات مهما كانت نائية أو هامشية أو بدائية حقها في الوجود، فصار الحديث الآن عن عقل (ما بعد الحداثة)، وهو عقل يؤمن بالنسبية الكاملة، فالحقيقة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠. من المهم أن نلاحظ هنا أن أركون يتحدث عن العقل الديني المسيحي، لكنه لا يفرّق بينه وبين العقل الإسلامي، فالتصور عنده واحد.

(١٦) انظر المبحث «أولاً» من الفصل الثاني في هذا الكتاب.

تتشكل عبر التاريخ، وعلى الإنسان ملاحظة ذلك، بل ربما عليه أن يتخلى عن ذلك وأن يتجه إلى دراسة الإنسان تاريخياً في بحثه عن الحقيقة، وفي تشكيله للحقيقة.

إن أركون يعيب على العقل الديني أن يؤمن، والإيمان في رأيه حالة نفسية، لكنه لا يرى عيباً في التحلّي بالإيمان حين يكون حاجة نفسية، بل حتى السحر والشعوذة لها حقها في الوجود لأنها تلبّي حاجة إنسانية. ويعيب أركون على العقل الديني أنه يربط الناس بأشخاص، ولا يعيب على الحداثة الغربية أنها ارتبطت بأشخاص، وأنها عادت إلى اليونان إلى فكر أشخاص. ولا يعيب على نفسه أنه يعيدنا إلى القرن الرابع الهجري ليربطنا بأشخاص يعتقد أنهم لحظة «تنوير» و«أنسنة»، ويدعو إلى تدريس كتبهم ومناهجهم في المدارس والجامعات. ولا يرى في ذلك ضير، لكنه يرى الضير كله في تعلق المؤمنين بأنبيائهم. ويعيب أركون على العقل الديني أنه تسلح بآلياته الخاصة به في التعامل مع نصوصه الدينية، لكنه لا يعيب على الحداثة الغربية أنها انتهجت فقه اللغة. ولا يعيب على المعاصرين أنهم انتهجوا اللسانيات مثلاً، وهو الذي يقرّر أن الباحث يفقد جزءاً من حريته حين يحدد منهجه في البحث.

ثانياً: الأرثوذكسية الإسلامية عند محمد أركون

ينطلق محمد أركون في توصيفه لأهل السنة والجماعة وعلمائهم من قاعدته لفهم التاريخ، وهي الصراع بين القوى المركزية وقوى الهامش والأطراف، التي مرّت معنا سابقاً،

أي أن ثمة صراعاً مريراً جرى بين الفرق الإسلامية، وبين السنّة والشيعة على وجه الخصوص، من أجل السيطرة على السيادة الدينية، ولم يكن ذلك بمعزل عن التنافس السياسي، فحاجة الأمويين إلى تفسير للقرآن الكريم يكرّس سلطتهم، أدّى إلى تحالفهم مع أهل السنة[١٧].

يبيّن أركون كيفية تشكّل ما يسمّيه بالأرثوذكسية الإسلامية. ويعني بها الفئة التي تمتلك السيادة العليا الدينية وتقصي من سواها. هذه الفئة ابتدأ تشكّلها مع بداية نزول الوحي، فالقرآن الكريم كان يُنقل شفهياً وكذلك السنة النبوية، ولم يُدوَّن شيءٌ منهما إلا بعد وفاة النبي (ﷺ). وهذا يعني ـ كما يقول أركون ـ أنه «في أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تحوّر أشياء، أو تُضاف بعض الأشياء، لأن كلّ ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية. وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدقون كلّ شيء»[١٨]. وهذه المدوّنات المحرّفة في رأيه تقوم على نظام «العقائد، اللاعقائد»، بمعنى أن كل التراث الإسلامي يتحدث عن عقيدة المؤمنين، وعقيدة المخالفين، فالحديث دائماً عن «نحن: و«هم». ويرى أن ذلك هو السبب الرئيس في تَشكُّل الأرثوذكسية، أي التعصب الديني لعقيدة وحقيقة واحدة، بل

(١٧) انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢٠٩.

(١٨) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٣٢.

إن الأمر أسوأ من ذلك ـ في رأيه ـ ، فالأرثوذكسية الإسلامية تربط الناس بالشعائر التعبدية، فيقول: «ثم يعود هذا التراث في خط الرجعة بدوره لكي يخدم العقل الأرثوذكسي، وذلك من طريق المحافظة الصارمة على هذه المسلّمات البدهية. وتتمّ هذه المحافظة من طريق إلزام كل مؤمن بتقديم الطاعة لنظام «العقائد، واللاعقائد» المحدد والمبلور في كل عقيدة أرثوذكسية (انظر عقيدة ابن بطة، أو ابن تيمية، ـ وعقائد أئمة الشيعة. . . إلخ). كما ويطلب منه (أي من المؤمن التقليدي) الخضوع للشعائر والعبادات الدينية التي تجعله يتقمَّص من الداخل كل النظام النفسي ـ المعنوي ـ الاجتماعي ـ السياسي للتراث المقدّس (بالمعنى الفيزيائي والجسدي لكلمة تقمّص). وهكذا يترسّخ التراث الأرثوذكسي بمرور الزمن، ويصبح مقدساً، وبالتالي فلا تمكن مناقشته أو طرح الأسئلة عليه أو الكشف عن تاريخيته»[١٩].

إن تحريف القرآن الكريم ـ في تصور أركون ـ أدى إلى أن يُكتب التراث من خلال نظام «العقائد، اللاعقائد»، ما أضفى التقديس على هذه الأرثوذكسية حسب وصفه. لكنّ أيّ قراءة سريعة لكتابات أركون يجد أنها كلها قائمة على «العقائد، اللاعقائد»، فهو دائم الحديث عن الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي، ويتوجه لهما بالنقد ليثبت «العقل الاستطلاعي» أو «عقل ما بعد الحداثة». وقد مرّ معنا أن الأنا لا يتم تحديدها والتعمق فيها إلا من خلال معرفة الآخر،

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

فهذا الذي يعيبه أركون على التراث الإسلامي، هو أسلوب جميع من يتحدث عن الهوية، وعن المعتقدات الخاصة به، ففي حين يظن أركون أن النسبية المطلقة التي تميز عقل ما بعد الحداثة تعفيه من نظام العقائد، يجد نفسه مثقلاً بها.

يشير أركون في أكثر من موضع إلى أن الشعائر الإسلامية أكبر عقبة أمام انتشار فكرة النسبية المطلقة. فالإسلام ليس حالة ذهنية يعيشها المرء، بل هي حالة تجسد يحياها في اليوم خمس مرات، وهذا يعني أن المسلم قد امتزجت أفكاره بحركات جسده، أي بنظام يومه، فحتى لو حاول الابتعاد عن الدين فسيشعر بغربة مفارقة عادات جسدية اعتاد عليها سنوات طويلة، وهذا الكلام صحيح، لكن ما يخطئ فيه أركون أنه يجعل الشعائر وسيلة لتقديس اتجاه ديني معيّن، وهو ليس كذلك، بل هو إسلام يعيشه المسلم بغض النظر عن مذهبه وآرائه.

يرى أركون أن ثمة ثلاثة أركان لكل تراث، فيقول: «العنف، التقديس، الحقيقة: هذه هي الأركان الثلاثة لكلّ تراث مُشكِّل ومشكَّل للكينونة الجماعية، أو للوجود الجماعي على الأرض. ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان. والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة. الإنسان بحاجة إلى عنف وإلى تقديس وإلى حقيقة لكي يعيش، لكي يجد له معنى على هذه الأرض. العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، كلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه

الحقيقة، والحقيقة مقدسة وتستحق أن يُسفك من أجلها الدم! هذا هو المنطق الذي ساد الوجود البشري في كلّ المجتمعات والأديان والعصور»[٢٠]. إن أركون يرمي من خلال هذا التحليل إلى «الوجود الجماعي على الأرض» إلى جعل الحقيقة هي أساس العنف، فالحقيقة تؤدي إلى التقديس، والتقديس يولّد العنف، وبذلك يجد الإنسان معنى لحياته. إنه يشير بهذه الأركان إلى كل الأديان، إلى من يعتقد أن ثمة حقيقة، وهو يريد أن يؤكد أن التسامح مستحيل مع الإيمان بثبات الحقيقة. إن الحلّ في رأيه يكمن في النسبية المطلقة.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

الفصل السادس

النزعة التاريخية في فكر محمد أركون

أولاً: مفهوم النزعة التاريخية

ذكرت سابقاً أن العلوم الإنسانية التي نشأت في الحداثة الغربية لم تنشأ بمعزل عن الثقافة السائدة، بل نشأت متأثرة بها ومنسجمة معها، ومن ذلك علم التاريخ، فلم يكن بعيداً عن النزعة الإنسانية، ولا المادية، ولا عن مفهوم التنوير الذي يدعو إلى استقلال العقل عن كل السلطات.

كانت النظرة السائدة في العصور الوسطى أن التاريخ يسير وفق خطة إلهية، تبدأ من خلق العالم، ثم خطيئة آدم، ثم فناء الدنيا، ثم القيامة ويوم الحساب، وبهذا يكون التاريخ في نظر الكنيسة المسيحية هو تاريخ الخلاص أو التطور نحو الخلاص، ثم ثار الفلاسفة في عصر النهضة الأوروبية على هذه النظرة اللاهوتية، ونظروا إلى التاريخ من زاوية مختلفة، فقالوا إن موضوع التاريخ هو الإنسان. يقول

عبد الرحمن بدوي: «لقد أدركوا أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معينة، شارك في إيجادها الإنسان من ناحية، والطبيعة من ناحية أخرى»[1]. وصارت المقولة الأساس في تعريف التاريخ، كما يقول عبد الله العروي: «تؤكد أن التاريخ حقاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر، أما ما سواه فهو إما تاريخ بشري مقنّع أو خاضع لمنطق آخر، منطق الملاحظة (الطبيعيات) أو الكشف (الغيبيات)»[2]. وتأثير النزعة الإنسانية واضحٌ وجليٌّ في هذا المفهوم للتاريخ، وواضح أيضاً إقصاء الغيبيات، وإلحاقها بالأساطير.

لقد أصبح للإنسان دور كبير ومركزي في تشييد هذا العلم (التاريخ)، معتمداً على وسائله المادية التي قويت في ظل الحداثة الغربية، ممّا أقصى الوسائل الأخرى ـ الوحي مثلاً ـ وقلّل من قيمتها.

يردّد المؤرخون الفرنسيون المعاصرون كثيراً فقرة كتبها لوسيان فيفر، مؤسّس مدرسة الحوليات، فيقول: «لا شك في أن التاريخ يُكتب اعتماداً على الوثائق المكتوبة، إن وُجدت، لكن يمكن، بل يجب، أن يُكتب اعتماداً على كل ما يستطيع الباحث، بمهارته وحذقه، أن يستنبطه من أيّ

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ١٥٨.

(٢) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ج ١: الألفاظ والمذاهب، ص ٣٤.

مصدر: من المفردات والرموز، من المناظر الطبيعية ومن تركيب الآجرّ، من أشكال المزارع ومن الأعشاب الطفيلية، من خسوفات القمر ومن مقارن الثيران، من فحوص العالم الجيولوجي للأحجار ومن تحليلات الكيميائي للسيوف الحديدية»[٣]. والمقولة تمثل هجوماً على أنصار التاريخ التقليدي الذي يعتمد على الوثائق المكتوبة فقط، ويدعو أنصار الحوليات إلى التعاون العضوي والتناهج بين العلوم المختلفة على أساس أن التاريخ هو «علم العلوم»، ويؤسّس لما يسمّى بـ «العلوم المساعدة» لعلم التاريخ، فهو يشير بـ «المفردات» إلى اللغويات وعلم الأعلام والألقاب، وبـ «الرموز» إلى علم الشارات والطوابع والعلامات، وبـ «المناظر الطبيعية» إلى الجغرافيا، وهكذا[٤]، ولا يمكن حصر هذه العلوم لأنها تتعدد وتتنوّع باستمرار.

وبالرغم من القوة التي تبدو عليها منهجية «الحوليات»، إذ تدعو إلى التناهج بين العلوم، وإلى توسيع العلوم المساعدة إلى أقصى حد تبلغه الاكتشافات العلمية، تخفق هذه الدعوة حين لا يتحقق التعاون بين الباحثين، فالذي يحصل في الواقع أن المؤرخ يبقى متخصصاً خبيراً في ميدانه، أي في تحقيق النصوص، ومتطفلاً على الميادين الأخرى، إضافة إلى أن المتأثرين بمدرسة الحوليات تحولوا

---

(٣) المصدر نفسه، ج ١: **الألفاظ والمذاهب**، ص ٨١.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١: **الألفاظ والمذاهب**، ص ٨١.

من باحثين عن الحقيقة التاريخية إلى باحثين في صلاحية المناهج لمعرفة الواقع البشري وغير البشري، فيتركز بحثهم حول النماذج التفسيرية وفضح إخفاقها في التفسير، فهم يتحدثون عن محدودية المنهج الإحصائي أو النفساني أو البيولوجي منفرداً، من دون قدرة على تطبيق التناهج بين العلوم. ولعل القراءة في كتابات محمد أركون تشير إلى هذه الملاحظة، إذ يستغرق نقد النماذج التفسيرية مساحة واسعة منها، وكذلك التنظير للتناهج، من دون تجاوز ذلك.

ينتقد محمد أركون اتجاه التاريخانية، وهي التي تؤمن أن التاريخ جسد واحد، تسري فيه روح واحدة، ويمضي باتجاه محدد هو التقدم في الأغلب، وهو تقدم الإنسان نحو العقل والحرية. هذا الاتجاه يعتقد أن للتاريخ قوانين، تنطبق على كل مرحلة من مراحله، قد تكون نسبية وقد تكون صارمة، يشترك في هذا التفسير للتاريخ كل من الاتجاهات الدينية والفلسفية المادية وغيرها. يعتقد أركون أن التاريخانية تعترف صراحة بفرضيات فلسفية أو أيديولوجية، تهدف إلى تبرير قيم دينية أخلاقية، أو سياسية، أو ثقافية، وتأصيلها، وذلك من طريق التلاعب بالتاريخ، فالمؤرخ يطرح فرضياته المسبقة في القوانين التاريخية، ثم يبرهن عليها من خلال الروايات والشواهد، ثم يحاول تعميمها على كل المجتمعات، وهو ينطلق في ذلك من دينه أو ثقافته أو أفكاره الخاصة[٥].

---

(٥) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١١٧.

يدعو محمد أركون إلى التاريخية في تفسير التاريخ. وقد ظهرت هذه الكلمة للمرة الأولى عام ١٨٧٢م، وهي تتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث التي تشكل بمجموعها مصير البشرية[٦]. ويعرّف آلان تورين التاريخية: «بصفتها المقدِرَة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به»[٧]. يقول أركون: «هناك معنى للتاريخية يبدو أنه مقصور على «المؤرخين المحترفين»: إنه يعني تلك الخاصية التي يتميّز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالياً أو وهماً، والذي هو متحقّق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي»[٨].

التاريخية تحاول تفهّم إنتاج الحقيقة، لذلك هي تعتني دائماً بالتساؤل. أما التاريخانية فهي تبحث عن علة التاريخ وعن قوانينه، يقول أركون: «إن تمييزنا بين التاريخانية والتاريخية يأخذ هنا أهمية خاصة ونموذجية، ذلك أنه في الحالة الأولى (حالة التاريخانية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية، فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة،

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

تتساءل، بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكّنها من السيطرة على هذه القوى. أن نتبصّر التاريخيّة ونفكّر فيها أمرٌ يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار»(٩).

يعتقد محمد أركون أن ثمة تعارضاً واضحاً بين التاريخية والإسلام، ذلك أن الإسلام يقدم نفسه بوصفه الدين الحقيقي لكلّ البشر، وهو خاتمة الأديان، والتاريخية تعني أن التاريخ متولّد عن فعل البشر، أي إن الحياة تتغير بسرعة هائلة، فكيف يجتمع الثبات والتغير! وهذا التعارض في ـ رأيه ـ لا يدركه الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ويعني به التراث الإسلامي، بل بدأ العالم الإسلامي يلتفت إليه في نهاية القرن التاسع عشر، أي منذ الصدمة الحضارية التي تعرّض لها في غزو نابليون لمصر، واشتد الإحساس بالتعارض في النصف الثاني من القرن العشرين، لكن الفكر الإسلامي يرفض علاجه من منظور فلسفي(١٠).

ويشير أركون إلى أن الإشكالية تتعمق في طبيعة الإسلام، ففي الإسلام يتداخل الإلهي مع البشري، أي إن الإسلام يتخلل كل مناحي الحياة، وهو يشكّل كل مظاهر حياة الفرد والمجتمع والدولة، وفي هذه الحالة يصعب إدخال التاريخية، لأن التاريخية تبحث في ما هو بشري. أما

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣.

في حالة الإسلام، فالقرآن الكريم يرجع الأمور أولها وآخرها إلى الله تعالى، لذلك يكون الحضور الغيبي في عالم الشهادة حضور دائم[11]، فهو زمن مليء بحضور خالقه، أي: «إن كلّ لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يتجسد بالشعائر والتأمل الديني واستذكار تاريخ الخلاص وتلاوة الكلام الموحى (كلام الله) والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام»[12].

يشير محمد أركون إلى الصعوبات التي يواجهها كل من يدعو إلى التاريخية في فهم الإسلام، وخصوصاً القرآن الكريم، بل يشير في بعض كتاباته إلى أنه مشروع مستحيل[13]، فالمسلمون يعتقدون أنهم مهدّدون في هويتهم ودينهم، لذلك يُبدون ردّات فعل عنيفة جداً تجاه أي فهم تاريخي للإسلام، ومن طبيعة الفهم التاريخي أنه تفكيكي ويدعو إلى التشكيك بالمسلمات، وهذا ما يرفضه المسلمون. ولكنه يبدو متفائلاً أيضاً حين يعتقد أن العلوم الطبيعية سوف تفرض التاريخية وتبتعد بالعقل عن الفكر الأسطوري، وهو يعني به الفكر الذي أسّسه القرآن الكريم، فيُقول: «بدءاً من اللحظة التي يتمكّن فيها الإنسان من «خلق» كائنات حيّة في أنبوب الاختبار، فإنه يهجر عندئذ الفضاء الساحر والخلّاب الذي وَلّدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية الخلق.. أي

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

خلق الوجود نوعاً من الحماسة يصل إلى حد الارتعاد»[١٤]، لأنه سيعي حينها أنه الفاعل الأساسي في الكون والمنتج الحقيقي للتاريخ.

إن مصير الدين الإسلامي ـ في رأي أركون ـ مرهون بالتاريخية، فمتى ما استطاع الباحث أن يدخل التاريخية في قلب العالم الإسلامي فحينها سيتشظى الإسلام[١٥]، ذلك أن التاريخية تساعد في الكشف عن الحقيقة، والحقيقة التي تبحث عنها التاريخية هي الحقيقة النسبية التي تعني: «ظهور ما هو موجود، ذلك أن عملية التسلسل والصيغ المختلفة لتجلياتها (أي التجليات المختلفة للحقيقة) تتيح التكلّم عن تاريخيّتها وليس عن محدوديتها»[١٦].

يعتقد أركون أنه لم يعد ممكناً أن يستمر الجمع بين تصورين للحقيقة، التصور الديني الذي يشير إلى حقيقة موحى بها، والتصور التاريخي الذي يشير إلى حقيقة تعرف بواسطة الجهد البشري، ومن غير الممكن أن يسود التصور التاريخي للحقيقة إلا بمعالجة إشكالية الدوغمائية التي أصابت المسلمين، ويفسر هذا المصطلح بأنه: «عدم القدرة على تغيير الحكم أو الرأي (المتعلق بقضية ما) في الوقت الذي تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك، وعدم القدرة

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

على إعادة تركيب حقل معرفي ما حيث توجد فيه مجموعة من الحلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حلّ هذه المشكلة بأقصى ما يمكن من الفعاليّة»[١٧]. ولكن ما هو الرأي الذي يقصده أركون ويسعى إلى تغييره؟ وما هو الحقل الذي يدعو إلى إعادة ترتيبه؟ يقول: «ذلك أن ما يرفض المسلم التقليدي أن يأخذه بعين الاعتبار، هو أن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخي نقدي للنصّ القرآني قد دُمّرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني. فبدلاً من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة (السياسية ـ الدينية) للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن، فإن الروح الدوغمائية ترى في تصرّف هؤلاء... نوعاً من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله، وهكذا يبررون عمل السلطات السياسية»[١٨].

أركون هنا ـ وفي مواضع أخرى ـ يرتب معادلته على النحو الآتي:

- لا يوجد نصٌ تاريخي سالمٌ من التحريف.
- القرآن الكريم محرّف لأسباب سياسية.
- جميع الوثائق التي تثبت هذا التحريف قد دُمّرت.

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

- جميع النسخ الأخرى للقرآن والتي تثبت تحريفه غير متوفرة.

- المسلمون دوغمائيون لأنهم يطالبون بالوثائق التي تثبت التحريف أو النسخ الأخرى.

- كان عليهم بدلاً من ذلك أن يبحثوا في الأسباب السياسية للتحريف.

إن هذه المعادلة الفكرية يمكن وصفها بالدوغمائية في كتابات أركون، ذلك أنه ينطلق من مسلمة عدم إمكانية سلامة نصّ من التحريف، مهما كانت الآليات والجهود المبذولة، ولذلك فليس من مهمته أن يبحث عن إثبات تحريف النص القرآني، فالأدلة موجودة وهو مؤمن بها حتى في عدم العثور عليها، أليست هذه دوغمائية على طريقته! ومن ناحية أخرى أليس هذا تمركز حول المنظومة المعرفية الغربية وحول منهجياتها التاريخية، والنظر بعلوّ إلى سائر المنهجيات التاريخية الأخرى! لا يعتدّ أركون بالحفظ الشفهي للقرآن لأن المنهجية التاريخية تعتمد على الشواهد، ولا يعتد بالشواهد (المخطوطات) لأنه يرى أنها كتبت في أحضان السلطة السياسية، ويرى أن كلّ ما أنتجه الفكر الإسلامي من منهجيات الحفظ والتدوين للقرآن متخلفة أمام المنهجيات الغربية، وهو الذي يدعو إلى احترام الثقافات، واحترام إنتاجها الفكري وآلياتها التي تتوسل بها إلى المعرفة.

من المهم أن نتذكر أن أركون هو المعتدّ بانتسابه لمدرسة الحوليات، وهي كما ذكرنا تعتمد على الوثائق والشواهد المادية بشكل رئيس، فلا اعتبار لأيّ رواية لا تستند على شاهدة تاريخية. ولكنه يخالف كل هذه القوانين المنهجية في اكتشاف التاريخ ويفترض التحريف من دون شاهدة تاريخية، وقاعدته في ذلك عدم إمكانية سلامة النصوص التاريخية من التحريف مطلقاً، ويرفض الشاهدة الموجودة ـ أي جميع المخطوطات القرآنية عبر التاريخ ـ، ويفترض وجود شاهدة مدمرة، ثم يبني عليها أسطورته أو فكرته، ويتهم المسلمين بالدوغمائية لأنهم لا يتقبلون هذه الفكرة.

يسرد محمد أركون القصة المتواترة في التراث الإسلامي عن جمع القرآن الكريم، بداية من العهد النبوي حين كان القرآن الكريم يتنزل على النبي (ﷺ) منجّماً، ثم يدعو الصحابة ليقرئهم ما نزل من الآيات، ولا ينفي أركون هذا الجانب التوثيقي، أي الحفظ في الصدور، لكنه يشكك في كتابة القرآن الكريم كاملاً أو حتى أجزاء كثيرة منه في زمن النبي (ﷺ)، فيقول: «كان هناك شهود وصحابة يحيطون به في أثناء ذلك، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة بعد الأخرى. يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سُجِّل كتابةً فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطّحة... إلخ، واستمرّ هذا العمل عشرين

عاماً»[١٩]. ويقول في موضع آخر: «تقول رواية التراث الإسلامي، كما أسلفنا، إن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام ٦٣٢م، بل ويبدو أنهم قد دوّنوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكّلت نسخ جزئية مدوّنة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرقّ والعظام المسطّحة»[٢٠].

وسبب قبول أركون للحفظ الشفهي في عهد النبي (ﷺ) أن الحفظ الشفهي لا يُعدّ وثيقة تاريخية في علم التاريخ الحديث، فبالتالي ليس له قيمة عنده. أما الإثبات الحقيقي فهو الشاهدة التاريخية، أي القرآن المكتوب، ولذلك هو يشكك في توثيق القرآن كتابة في عصر النبوة[٢١].

يعتقد أركون أنه من الطبيعي أن يفكر المسلمون في جمع أجزاء القرآن الكريم بعد وفاة النبي (ﷺ)، فيقول: «فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف (مصحف في حالته البدائية) وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت

---

(١٩) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢٨٨.

(٢٠) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨)، ص ٨٥، لاحِظ أن أركون لا يعتد بكل الروايات التي تثبت جمع القرآن وحفظه في عهد الرسول (ﷺ)، لأنها رواية المجتمعات الكاتبة، وبهذا المنطق يقطع الطريق أمام اي حوار علمي في الموضوع.

(٢١) عرضتُ المسألة بتفصيل أكبر في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

أبي بكر وزوجة النبي»[٢٢]. نلاحظ أن أركون يجعل من جمع أبي بكر (رضي الله عنه) جمعاً جزئياً، وبناء على ذلك يكون المصحف مصحفاً أولياً بدائياً، أي لا يُعتدّ بتوثيقه، ثم جاء عثمان (رضي الله عنه) ليجمع القرآن في صيغته النهائية، يقول أركون: «راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأُول. أدّى هذا التجميع عام ٦٥٦ م إلى تشكيل نصّ متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحي إلى محمد»[٢٣].

إن ما يرمي إليه أركون من خلال نفي أن يكون مصحف أبي بكر كاملاً، وأن يكون مصحف عثمان هو التجميع الحقيقي يظهر في قوله: «هذه هي رواية التراث، وهذه هي الرواية التي تمثّل اليوم الموقف الإسلامي العام والتي لها قوّة المسلّمة التي لا تُناقش ولا تُمسّ. لنُعد صياغة هذه الرواية مرة أخرى: كل كلام الله الموحى به إلى محمد كان قد نُقل بصدق وإخلاص كامل ثم حُفظ كتابة في المصحف المشكّل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم»[٢٤]، إن ما يريد

(٢٢) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٨٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

أركون الانطلاق منه، وتمريره من دون انتباه من القارئ، أن كتابة القرآن الكريم في العهد النبوي كانت لآيات محددة، وأن جمع أبي بكر (ﷺ) للقرآن الكريم كان لبعض سوره، فهي محاولة أولية وبدائية للجمع، وأول مصحف تم جمعه كان بعد خمسة وعشرين عاماً، وبحسب قواعد علم التاريخ الحديث الذي لا يثق بالرواية الشفهية، تكون الوثيقة الأولى التي تثبت صدق القرآن الكريم قد كتبت بعد ربع قرن من الزمان.

يقول محمد أركون: «لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلّبها أيّ مراجعة نقدية للنصّ القرآني. ينبغي أولاً إعادة كتابة قصّة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً. أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسّخها التراث المنقول جذرياً»، وهو يشير إلى أن ثمة رواية أخرى لجمع القرآن الكريم، وهو يُعمل هنا قاعدته المفضّلة في فهم التاريخ، أي قراءته من منظور الصراع بين القوى المركزية وقوى الهامش والأطراف[٢٥]، فالقرآن الكريم كان يُتلى شفهياً، ثم تحوّل إلى قرآن مكتوب، وفي ذلك تحوّل من مجتمع شفهي إلى مجتمع كاتب، فأنتجت الكتابة عصبية بين الدولة الأموية وموظفيها والفقهاء وأهل المدن بعموم، بمقابل عصبية أخرى تكونت في الأطراف بين كل من يعتمد على الثقافة الشفهية. ويشير أركون إلى أمر أكثر خطورة، وهو أن هذا الصراع

---

(٢٥) انظر المبحث «ثانياً» من الفصل الأول في هذا الكتاب.

أسّسه القرآن الكريم من البداية، في وصف الأطراف بالمنافقين، الأعراب، المشركين، الجاهلية، مقابل وصف المركز بالعلم، الهدى، النور. . . إلخ، وقد مارست دولة المدينة، أي النبي (ﷺ) هذا الإقصاء لقوى الأطراف تحت هذه الأسماء، يقول: «فقد لاحظنا في كل المجال الإسلامي، منذ انتصار دولة المدينة النموذجية، أن العصبية الثانية قد حُوربت، ورُفضت، وهُمّشت، وعند الإمكان صُفّيَت، كلياً من قبل العصبية الأولى»[٢٦]، أي إن القوى المركزية نتاج طبيعي للنسق القرآني.

يشير أركون إلى أن جمع القرآن الكريم كان من أجل محاولة السيطرة على السلطة الدينية العليا، فالهدف الأساس من جمع أبي بكر (رضي الله عنه) للقرآن الكريم هو السيطرة على الدين لأجل تقوية سلطته السياسية، وهذا يعني أنه تمت عمليات حذف وتزوير في القرآن الكريم، وما تم في عهد عثمان (رضي الله عنه) أشد من ذلك، وقد دُمّرت كل الوثائق التي تثبت تزوير القرآن الكريم، وهو يُشبّه القرآن هنا بالإنجيل، فكما أن نُسخاً من الإنجيل فُقدت في مرحلة ما من التاريخ، فكذلك ثمة نُسخ من المصحف مختلفة عن المصحف الموجود بين أيدينا توجد في مكان ما.

لا يهدف أركون إلى نزع القداسة كلياً عن القرآن الكريم،

---

(٢٦) أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٨٦ ـ ٨٧.

بمعنى أنه يريد إثبات تحريف القرآن الكريم لا لاستبعاده، بل ليمزج بين العقلانية والأسطورة. إنه يعود مرة أخرى إلى محاولة إثبات الظاهرة الدينية، فالعلمانية المتطرفة حاولت استبعاد الأسطورة والخيال من الثقافة، لكنها بذلك تجاهلت حاجة أساسية لدى الإنسان ولدى المجتمعات، فلا يمكن أن نتجاهل تأثير الأديان بكل أشكالها في تشكيل الثقافات، يقول: «فالأمر لا يتعلق هنا بالدعوة إلى نزع الرؤى الأسطورية بشكل يقلّص الأسطورة كليّاً ويحوّلها إلى نوع من المعرفة العقلانوية والتاريخوية والوضعوية على طريقة ر. يولتمان مثلاً، على العكس، نحن نعتقد أن العقل الحديث يُعيد للأسطورة وظائفها النفسية والثقافية ويُشكّل استراتيجية شاملة للمعرفة يكون فيها العقلاني والخيالي (أي الأسطوري بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة) في حالة تداخل وتفاعل مستمرة من أجل توليد وجودنا الفردي والتاريخي والاجتماعي»[٢٧]، فالأديان حاجة إنسانية، والإله يتغير عبر التاريخ، وبناء عليه تتعد الأديان، وتتعدد أشكال العبادة، ولا يسلم شيء منها من تدخل بشري وفق نظريات وفرضيات كثيرة، منها فرضية الصراع بين قوى المركز وقوى الأطراف التي يعشقها أركون. لكن رغم ذلك علينا أن نتقبل هذه النصوص وهذه الأديان لحاجة الإنسان إليها، لكن لا يحق لدين أن يدعي تفوقه في الصحة والثبوت، هكذا يريد الحداثيون العرب أن يوازنوا بين الأمور.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٨.

ثانياً: توظيف النزعة التاريخية في النص القرآني

تشكّل الدعوة إلى تاريخية القرآن الكريم قاسماً مشتركاً بين الحداثيين العرب، بل إنها حاضرة حتى في أقوال المفسرين وكتبهم، وأستطيع القول إن لكل كاتب منهجه في التاريخية، وقد يكون الفرق كبيراً وشاسعاً من اتجاه إلى آخر، ومن كاتب إلى آخر كذلك.

يقول أركون: «ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التجلّي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محدّدين تماماً (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية ـ الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية). أُلحّ هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية لأنه لم يُكتب أو لم يُدوَّن إلا في ما بعد. وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يُدعى: محمد بن عبد الله. لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاماً (أي حتى وفاته)»[(٢٨)]. يقصد أركون بالفرق بين الخطاب الشفهي والخطاب المدوّن في ما يتعلق بالقرآن الكريم أن الخطاب الشفهي تلفّظ به النبي (ﷺ) طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيّرة ومختلفة، وسمعه منه جيل من الناس وهم الصحابة (ﷺ)، وكذلك من لم يؤمن

---

(٢٨) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٨٦.

به. هذا الخطاب الشفهي له روحه وحيويته، وله قوته وتأثيره، فبعد وفاة النبي (ﷺ) وتدوين القرآن في المصحف، وذهاب الجيل الأول ضعف هذا الأثر، لذلك يقول أركون: «لا يمكن أن نتوصّل إلى معرفة هذه الحالة الأوليّة والطازجة للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت بوفاة أصحابها. لقد ضاعت إلى الأبد»(٢٩). وهذا الكلام في رأيي له احتمال صحيح وآخر فاسد، فإذا كان المعنى أن القرآن الكريم في حالة نزوله في عهد النبوة يحمل قوة زائدة أو مضاعفة بسبب وجود النبي (ﷺ)، فهو معنى صحيح، بل يدلّ على أن أصح الأفهام هو فهم الصحابة (ﷺ) لأنهم عايشوا مرحلة الخطاب الشفهي(٣٠). ولا يدل هذا على أن القرآن الكريم بعد تدوينه وذهاب الجيل الأول صار فاقداً القوة، وكأن المعنى يشير إلى نقص في الدين لا يمكن جبره، وهو الاحتمال الثاني الفاسد لكلامه، فما يتم به الدين وما تقوم به الحجة موجود بين دفتي المصحف.

إن التاريخية في فهم أركون تشير إلى أن القرآن الكريم نزل لإحداث تجربة روحية بين النبي (ﷺ) وربه، فهذا هو الأساس من نزول القرآن الكريم، ولابدّ من التعامل معه وفق هذا التصور، أي قراءته للدخول في حالة ذهنية

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٣٠) كما لا يعني تقديس آرائهم، لأن العبرة بخطابهم الذي أنتجوه، صحيح أن فهمهم هو الأصح وفق هذه النظرية، لكنهم محدودون بثقافتهم وهمومهم وأسئلتهم التي تجعل خطابهم محدود الزمان والمكان.

للاتصال بالمطلق، وكل ما سوى ذلك إنما هو مرتبط بالتاريخ، أي إن الأحكام الفقهية، وقصص الأنبياء والسابقين، وأخبار الغيب، والعبادات النُسكية وغيرها لا يراد لها الدوام، فالأحكام الفقهية لها شروطها التاريخية التي زالت بزوالها، وقصص الأنبياء والسابقين كان متمشية مع الوعي الموجود، ومثلها أخبار الغيب التي لا تتجاوز كونها مجازاً في رأيه، والصلاة أفعال جسمية تناسب تلك العبادات في ذلك العصر. إضافة إلى قناعته بأن القرآن محرّف، فالمطلوب هو محاولة العودة إلى تلك الحالة النفسية التي تحاول الاتصال بالمطلق، والعائق الرئيس أمام ذلك أن الخطاب بعد أن دُوّن فقد قوته الروحية.

إن هذا التوظيف للتاريخية في التعامل مع القرآن الكريم ينطلق من التصورات السابقة التي مرّ الحديث عنها، فالنسبية المطلقة للحقيقة التي تجعل الأديان على اختلافها تعبد إلهاً واحداً بأشكالٍ مختلفة، والتي تسعى إلى تدشين أديان ما بعد الحداثة بحثاً عن الإشباع الروحي من أجل تحقيق الأنسنة، هي التي تنتج هذا التصور للدين الإسلامي، أي إنها تختزله في حالة ذهنية مجردة.

إن فكرة التاريخية لا يمكن إنكار أصلها، فالناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني كل ذلك يدلّ على أن نزول القرآن كان يراعي الظرف التاريخي في زمن معين، وقد نزل بلسان العرب في زمن معين، هذا اللسان هو إنتاج بشري

جاء وفق تفاعل الإنسان مع بيئته وثقافته، وهو مع ذلك صالح لكل زمان ومكان. هذه هي المعادلة التي يجب بحثها والإجابة عنها، نزول القرآن في ثقافة وبيئة محددة وصلاحيته لكل زمان ومكان، وجواب محمد أركون الذي يحصر القرآن في تجربة روحية صوفية، وبالتالي تجريده من كل ما يتعلق بالتحديدات جواب سهل لسؤال أصعب بكثير.

الفصل السابع

اللسانيات والنصّ القرآني
في فكر محمد أركون

أولاً: المنعطف اللغوي في الفلسفة

استعمل غوستاف برغمان مصطلح «المنعطف اللغوي» أو «المنعطف اللساني»[1] عام ١٩٥٣م، ويعني بذلك أن الفلسفة في القرن العشرين اتجهت نحو اللغة، بل أصبحت فلسفة لغوية، ثم انتشر هذا المصطلح حين جمع الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي نصوصاً تتعلق بهذا المفهوم ونشرها تحت هذا العنوان عام ١٩٦٧م[2]. ولا يعني هذا أن المنعطف

---

(١) لفظة «منعطف» تشير إلى معنى التغيّر والتحول، وهي ليست مقصورة على اللغة ولا على فلسفة اللغة، وإنما تطلق على سائر المنعطفات في المعرفة العلمية، التي يشير بعض العلماء إلى أنها ميزة العصر الحاضر، فهي تطلق على عدد من المباحث والفروع المعرفية، لتشير إلى حالة التحول، انظر: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥.

اللغوي أو اللساني اتخذ صيغة واحدة ـ البنيوية مثلاً ـ ، بل كانت له صيغ متعددة. أما من الناحية التاريخية فيقال إن نيتشه هو أول من ابتدأ هذا التحول نحو اللغة. ويمكننا القول إن فلسفة اللغة ظهرت بمستويين، **الأول**: مستوى فلسفة اللغة المعلنة والصريحة، كما تدل على ذلك كتابات غادامر مثلاً، **والثاني**: فلسفة اللغة المضمرة أو الضمنية، وهي التي نجدها قبل القرن العشرين(٣).

لا توجد نصوص واضحة تشير إلى اهتمام الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط بالدراسات اللغوية، وكل ما يوجد إنما هو ملاحظات متفرقة. أما من جاء بعده مثل أفلاطون وأرسطو ومعاصريهم من الفلاسفة السفسطائيين فثمة نصوص واضحة وصريحة تدلّ على شدة اهتمامهم، وقد عَبَّرَت السفسطائية عن هذه النزعة الإنسانية باهتمامها باللغة والبلاغة والخطابة، فالخطابة في رأي غورغياس هي «الفن الحقيقي والأسلوب الصحيح في التفكير»، وهي المعرفة الحقيقية(٤).

كانت «الكلمة» عند اليونانيين متصلة اتصالاً وثيقاً بالأسطورة، أي إن الكلمة تدل على الحقيقة، لكنها عند السفسطائية لم تعد كذلك، بل أصبحت قابلة للتفسير والتأويل، وهذا يشير في جوهره إلى تفوق الإنسان على الحقيقة، وأهمية ما يعتقده الإنسان على ما تخبره به الكلمة، يقول د. الزواوي

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

بغورة: «يرى الدارسون والمؤرخون أن السفسطائية، بوصفها حركة فلسفية وسياسية، قد استطاعت تحويل موضوع الفكر اليوناني إلى موضوع الكلام، بل أصبح الكلام موضوع الكلام. من هنا نستخلص أن القول لا يشير إلى العالم الخارجي، ولا إلى الموجود، بل إلى نفسه. ليس هناك، إذاً، مكان لتمييز الدالّ عن المدلول، بل تضمحل كلّ دلالة عن اللغة، بما أن المحسوسات لا تنقل من شخص إلى آخر»[٥].

في «محاورة كراتيل» لأفلاطون، يعرض أفلاطون آراء هرقليطس وديمقريطس في أصل اللغة، فيذكر أن الأول كان يعتقد أن اللغة توقيفية، وأن الأسماء تُعطى بقوة إلهية، أما الثاني فيعتقد أنها اصطلاحية، وأن الأسماء تنشأ عن الإنسان[٦]. وقد حاول أفلاطون التوفيق بين الرأيين، أما أرسطو فكان يعتقد أن اللغة اصطلاحية توافقية، لكنها مبنية على المناسبة بين الاسم والمعنى، وله تفصيلات وتفريعات في المسألة.

كان للتحولات السياسية التي شهدها أرسطو أثر في اهتماماته اللغوية، فقد عاصر الإسكندر المقدوني، حيث أصبحت اللغة اليونانية في عهده لغة الإدارة والمهن والرقيّ الاجتماعي، كما انتشر تعليم اللغة اليونانية لغير اليونانيين، يقول د. الزواوي بغورة: «لقد أصبحت اللغة اليونانية لغة الإمبراطورية والحضارة. وهذا الوضع الجديد فرض على

(٥) المصدر نفسه، ص ٥، وبعض العبارات نقلها المؤلف عن د. فتحي التريكي.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.

فيلسوف من وزن وطراز أرسطو، التفكير في اللغة تفكيراً جدياً وشاملاً وإبداعياً، وهو ما جسدته مختلف أعماله التي تُعدّ حلقة أساسيّة من حلقات تطور اللغة اليونانية والتفكير الفلسفي حول اللغة عامة»[٧]. وكتاب أرسطو **الخطابة** يُعدّ في الغرب مرجعاً أساسياً في كل تفكير لغوي خطابي، فالخطابة في رأيه تشبه الجدل، لأنها موجهة للغير، بمعنى أن وظيفة الخطابة وظيفة تواصلية وليست تقديم المعرفة والحقائق.

الإنسان في نظر أرسطو لا يستطيع تحقيق هويته وطبيعته إلا حين يعيش في المدينة، لذلك هو حيوان ناطق، فالبهائم تعبّر عن فرحها وألمها بأصوات مبهمة. أما الإنسان فيعبر من خلال اللغة عن الأفكار المركبة والمعقدة، لذلك: «من المستحيل في نظر أرسطو أن نتواصل حول ما هو خير وما هو شر وما هي الفضيلة وما هي الرذيلة وأن نحاجج حول العدل والظلم من دون لغة، لأن كل تلك المفاهيم مفاهيم مجرّدة»[٨]، أي إن القدرة على إيصال الأفكار وتجريدها سمة إنسانية، من هنا يصل أرسطو إلى علاقة اللغة بالسياسة، التي تعني علاقة اللغة بالهوية، وعلاقة اللغة بالمجتمع، وعلاقة اللغة بالدولة، وعلاقة اللغة بالسلطة، وهذا ما سيتطور في الدراسات الفلسفية اللغوية الحديثة بما يُسمى «خطاب السلطة»[٩].

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

يرى إرنست كاسيرر أن الإنسان في عصره البدائي لم يكن يفرّق بين الطبيعة والمجتمع، فكما يستجيب المجتمع للغة، كان على الطبيعة أن تستجيب أيضاً، من هنا نشأت الكلمات السحرية. لكن الإنسان مع الوقت أدرك أن كلماته لا تحمل سحراً في ذاتها، وليس لها تأثير مباشر على الأشياء، فاتجه إلى تفسير آخر للطبيعة، أي إنه اكتشف العلاقة بين اللغة والواقع، وتوصل إلى أن اللغة لا تحمل صفة فيزيائية، وإنما تحمل صفة منطقية، وهذا التحول من الطبيعة السحرية للغة إلى الطبيعة المنطقية لها تمّ على يد فلاسفة اليونان[١٠].

ثانياً: اللسانيات في العصر الحديث

بيّنت سابقاً أن المنعطف اللغوي اتخذ صيغاً عديدة، وثمة خلاف واسع في تصنيف وتوصيف الاتجاهات والفلاسفة، ومن العسير جداً حصر كلّ الآراء في اللسانيات، لذلك سأبيّن بعض الاتجاهات أو المنعطفات اللسانية في العصر الحديث، لغرضين، **الأول**: وضع مدخل للسانيات بعموم، ووصف بعض الاتجاهات التي اعتمد عليها بعض الكتّاب في دراستهم للنصّ القرآني مثل محمد أركون، حتى يتضح مقصدهم من كلامهم، **ثانياً**: بيان حجم الخلاف القائم بين المختصين في هذا المجال، حتى لا يوهمنا باحث أن ما يراه من رأي في اللسانيات هو آخر ما تفتق عنه العقل الغربي.

تُعدّ الفيلولوجيا، أو فقه اللغة، المرحلة التي سبقت ظهور

---

(١٠) لاحظ التمركز حول الغرب، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤.

اللسانيات، لذلك اعتمدت جميع التيارات على ما أنتجته الفيلولوجيا من دراسات ونتائج. وقد بدأت أبحاثها في المدرسة الألمانية، في دراسة فريديريك فون شليغل، بعنوان «اللغة والمعرفة عند الهنود»، التي صدرت عام ١٨٠٨م، ثم توسعت بعده الدراسات في اتجاهين كبيرين، **الأول**: اتجاه لغوي يختص باللغة وفروعها كالنحو والصرف والعروض وتحقيق النصوص والمقارنة بين اللغات، **والثاني**: اتجاه عام يتخذ من اللغة وسيلة لدراسة الحياة العقلية والثقافية لأمة ما أو شعب ما، من خلال دراسة آدابها وفنونها وفلسفاتها وأديانها، ولابدّ من ملاحظة أن الفيلولوجيا نشأت متزامنة مع التأويل الديني المسيحي، خصوصاً في المذهب البروتستانتي[١١].

١ ـ الاتجاه التحليلي

يرى ميخائيل ديمت أن ما يميّز الفلسفة التحليلية، قناعتها أن التحليل الفلسفي للغة يؤدي إلى تحليل فلسفي للفكر، وأن هذا هو الطريق الوحيد لذلك، كما أن الفلسفة التحليلية تعتمد في أساسها على الفلسفة الوضعية، التي أسّسها أوغست كونت[١٢]، وهو يشير إلى أن التقدم البشري

---

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٢) أوغست كونت: فيلسوف فرنسي، عاش بين (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م). مؤسس الوضعية، كان يعمل مدرساً بكلية الهندسة، ويلقي فيها أفكاره الوضعية في سلسلة محاضرات، ثم جمعها في كتاب محاضرات في الفلسفة الوضعية عام ١٨٤٢م. انظر: بيتر كونزمان، فرانز ـ بيتر بوركارد وفرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠١)، ص ١٦٥.

مرّ بثلاثة مراحل، **الأولى**: المرحلة اللاهوتية أو الأسطورية، حيث كان الإنسان يبحث في الطبيعة الغائية للأشياء، وقد تطورت هذه المرحلة من عبادة الأوثان إلى عبادة إله واحد. وواضح هنا أنه يجعل كل ما لا يقبله العقل التجريبي المادي ضمن هذه المرحلة، أي إن الأديان والأساطير تدخل ضمن هذا التفسير للكون. **الثانية**: المرحلة الانتقالية، حيث استبدل الإنسان فكرة الإله الواحد بالبحث عن الأسباب الخفية الكامنة وراء الظواهر. **الثالثة**: المرحلة الوضعية، حيث تخلّى الإنسان عن البحث عن هذه الأسباب الخفية، واشتغل بالبحث عن القوانين الملازمة للظواهر، أي إنه ترك السؤال: لماذا تحدث الظواهر؟ وتساءل كيف تحدث الظواهر؟ والمنهج التجريبي(١٣) الذي يتكون من الملاحظة والفرضية والتجربة هو الكفيل بالإجابة عن هذا السؤال، وبالتالي أقصت كل ما يتعلق بالميتافيزيقيا(١٤).

٢ ـ الاتجاه التأويلي

تفيد المعاجم أن لفظ Hermeniea يعني الشرح والترجمة والتعبير، ويحيل إلى الإله هرمس (Hermes)، إله الرسائل، الذي يحيا متنقلاً بين الإله والبشر، ويرمز إلى تداول المعاني

(١٣) المنهج التجريبي: ابتدأت المدرسة التجريبية من فرانسيس بيكون، وهي تجعل أسس المعرفة قائمة في الإدراك الحسي، فالحقيقة هي التي يمكن إدراكها بالعقل، ويمكن استخلاص النتائج منها من طريق الاستقراء، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١٤) انظر: بغورة، الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة، ص ٨٥ ـ ٨٦.

والأفكار. أما الفعل Hermeneuein فيفيد من حيث الدلالة تفسير وتأويل النصوص الدينية[١٥]، وقد مرّت التأويلية بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ما قبل الإصلاح الديني البروتستانتي، التي تم التركيز فيها على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون، وكانت تُعرف بـ «التفسير»، ويُعدّ كتاب **في العقيدة المسيحية** للقديس أوغسطينوس[١٦]، مثالاً لهذه المرحلة، فقد قسم عبارات الإنجيل إلى قسمين، **الأول**: العبارات الغامضة بسبب اللغة أو المعلومة التاريخية، **والثاني**: العبارات الغامضة بسبب تعلقها بالمعرفة اللاهوتية التي يقتصر فهمها على رجال الدين.

المرحلة الثانية: ابتدأت مع الإصلاح الديني، وظهور البروتستانتية، حين نادت بالعودة إلى النصّ بشكل مباشر، وأساس الفكرة أن المؤمن بإمكانه أن يفهم الإنجيل من دون وساطة رجال الدين، وهذا ما شجع الأفراد على الانفصال عن نظريات التفسير الدينية.

---

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦، وأندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط ٢ (باريس؛ بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، مج ١، ص ٣٨٤ ومج ٢، ص ٥٥٥. وهناك مزيد من التفصيل في المبحث «ثالثاً» من الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(١٦) القديس أوغسطينوس: لاهوتي وفيلسوف مسيحي كاثوليكي، عاش بين ٣٥٤ ـ ٤٣٠م. ولد في الجزائر وتوفي في تونس. تأثر في بداية حياته بالمانوية، ثم اتجه إلى المسيحية، فاعتزل الحياة وانقطع للكنيسة. ألّف عدة كتب، منها **الاعترافات**، **في اللطف وحرية الإرادة**، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ص ٢٤٩.

إنّ ما حدث في الواقع أن التأويلية في مرحلتها الأولى جعلت النصّ في متناول الناس، سوى عبارات غامضة لا يُتوصل إلى معناها إلا من خلال رجال الدين، أما في مرحلتها الحديثة فقد جعلت النصّ كله في متناول الناس، وجعلت النص كله بحاجة إلى تأويل، وكانت التأويلية في مرحلتها الأولى تتجه إلى نصوص الأدب والدين والقانون، بينما عمّمت التأويلية الحديثة فلسفتها، وذهبت إلى أنّ كلّ نصّ بحاجة إلى تأويل. وتطور الأمر عندهم ليشمل كل العلامات والأفعال، بل أصبحت الحياة كلها بحاجة إلى تأويل، وهذا ما جعل النقد يتوجه إليها بأنها فلسفة لا تقوم على الواقع، فكون كلّ شيء قابل للتأويل يعني أن تكون النتيجة عدمية، وأن يُصبح كلّ شيء ممكناً.

يُعد فريدريش شلايرماخر(١٧)، ومارتن هايدغر(١٨)،

(١٧) فريدريش شلايرماخر: لاهوتي وفيلسوف ألماني، عاش بين ١٧٦٨ ـ ١٨٣٤م. عاش حياة دينية، وأثر بآرائه في الفكر الديني البروتستانتي. له عدة كتب، منها الإيمان المسيحي طبقاً لمبادئ الكنيسة الإنجيلية، والأخلاق الفلسفية، انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلسفة، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٣٩٧.

(١٨) مارتن هايدغر: فيلسوف ألماني، والمؤسس الحقيقي للوجودية، عاش بين ١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م. عُيّن في جامعة فرايبورغ عام ١٩١٦م، بعد حصوله على الدكتوراه. وبطلب من أساتذة الجامعة ومديرها السابق رشّح هايدغر نفسه لإدارة الجامعة وأصبح مديراً لها عام ١٩٣٣م، لكن مع وصول هتلر إلى الحكم في السنة نفسها اصطدم بالسلطات وترك الإدارة، ثم لاحقته السلطات ومنعته من إلقاء المحاضرات ونشر الكتب وحضور المؤتمرات، حتى مُنع من التدريس عام ١٩٤٥م، ثم عاد عام ١٩٥١م للتدريس مرة أخرى. واستمر في التأليف وإلقاء المحاضرات حتى وفاته، انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٥٩٧ ـ ٥٩٩.

وجورج غادامر[19]، وبول ريكور[20]، من أعلام ورواد الفلسفة التأويلية الحديثة، وقد اعتمدت التأويلية الحديثة في فلسفتها على الفلسفة الوجودية، وعلى الاتجاه الظاهراني. وسأبيّن طرفاً من هذه الفلسفة في فكر أحد روادها وهو مارتن هايدغر، ثم سأبيّن أهم معالم التأويلية في فكر رائد آخر من روادها وهو بول ريكور.

أ ـ مارتن هايدغر

مهمة الفيلسوف في رأي هايدغر إيضاح الوجود، ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الأشياء، وهو يشمل الإنسان نفسه الذي يتساءل عن معنى الوجود. ولا يمكن أن نفسّر

---

(19) جورج غادامر: فيلسوف ألماني، عاش بين ١٩٠٠ ـ ٢٠٠٢م. درّس في عدة جامعات منها فرانكفورت وهايدلبرغ. تطرق في مؤلفه الرئيس الحقيقة والمنهج إلى أن الحقيقة قد تكتشف بغير المنهج العلمي، فالفن مثلاً يتيح للإنسان اكتشاف الحقيقة، ومن خلال تحليل تجربة الحقيقة في الفن، توصل غادامر إلى أن اللغة مكوّن للإنسان، وبه تكتشف دلالة العالم، وليست مجرد أداة للفكر، انظر: طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ٤٢٣.

(20) بول ريكور: فيلسوف فرنسي، عاش بين ١٩١٣ ـ ٢٠٠٥م. يُعدّ من أبرز فلاسفة التأويليلة المعاصرة، درّس في عدة جامعات فرنسية منها: جامعة ستراسبورغ من عام ١٩٥٠م إلى عام ١٩٥٥م، ثم في السوربون من عام ١٩٥٦م إلى عام ١٩٦٠م، كما درّس في عدة جامعات أمريكية منها جامعة شيكاغو وكولومبيا، وشغل منصب مدير البحث في الظاهراتية والتأويلية في المركز القومي للبحوث العلمية. ارتبط بالتراث الوجودي والظاهراتي، ثم توسع اهتمامه الفلسفي ليشمل الفلسفة التأويلية والألسنية والتحليل النفسي وتفسير الدين، له عدة كتب مترجمة، منها صراع التأويلات، والزمان والسرد، وهي تمثّل آخر ما توصل إليه في التأويلية، انظر: ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، ترجمة سمير مندي ([عمّان]: أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ١٣ ـ ٢٠.

الوجود من جهة خارجية، لأنه لا يوجد شيء يسبق هذا الوجود، وتتجلى ظاهرة الوجود في الموجودات نفسها، لذلك علينا أن نبدأ البحث في هذه الموجودات، وهناك أنماط مختلفة للموجودات، فهناك وجود الشيء، ووجود الأداة، ووجود الإنسان... إلخ، فبأي نمط من منها يبتدئ البحث؟ يجيب هايدغر بأنه (الإنسان) الذي يتساءل عن الوجود. يقول عبد الرحمن بدوي شارحاً فلسفة هايدغر: «إن الإنسان بالنسبة إلى تجربتنا، هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يَلقى موجودات أخرى، وأن يوجّه إليها انتباهه وأن يتصل بها، وبالنسبة إلى الإنسان وحده تكون هذه الموجودات مفتوحة، منكشفة، وهو وحده أيضاً الذي يقدر على أن ينكشف لها»[٢١].

يسمّي هايدغر وجود الإنسان بـ «الآنية»، وهي تعني أنه موجود في العالم، وجوداً مكانياً وأنطولوجياً، ووجوده لا يشبهه وجود شيء آخر، بمعنى أن الإنسان ليس نسخة من إنسان آخر، فهو متغيّر من فرد إلى فرد، وهذا ما يعنيه الإنسان حين يعبّر عن ذاته بقوله: «أنا»، وهذا يعني أن الإنسان «ينبوع للإمكانات، واستعداد لتحقيقها. إنه يميل دائماً إلى أن يُعطي نفسه المزيد، ولمّا لم يكن ما سيكونه في ما بعد، فإنه ما ليس إياه، وبالتالي أكثر مما هو بالفعل. إنه إمكان نفسه باستمرار. إنه سَبْق على نفسه باستمرار، ولهذا فإن آنيته مشروع يحقق نفسه باستمرار، وفي هذا المشروع

(٢١) بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٦٠٠.

ينكشف إمكان وجود الآنية»[٢٢]. ويضيف هايدغر بعد المشروع أن الآنية حرة، وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعيين ذاتها، فأنا الذي أُقرّر طريقة وجودي بنفسي، والحرية التي يعنيها هايدغر هي الاختيار بين الأوجه المتاحة للإنسان، وهذا ما يعمّق المسؤولية عن الذات في رأيه.

يشير هايدغر إلى عدة معانٍ رئيسة في هذه الفلسفة، أهمها «العالم»، فالعالم هو ما تقيم فيه الآنية، وتلتقي فيه مع الموجودات، وأقرب الموجودات إلينا هي «الأدوات»، أي كلّ ما يمكن أن نستخدمه أو نستعين به في حاجة عملية، فالقطار أداة، والصحيفة اليومية أداة، ونحن نستطيع فهم العالم من طريق فهم وجود الأداة، والأداة ليست جامدة، بل لها وجودها الخاص الذي لا ينكشف لنا إلا بالعمل والاستعمال، فالمطرقة لا نتعرف إليها إلا إذا استعملناها. ولا توجد أداة مستقلّة بذاتها، بل هي تُحيل دائماً إلى أدوات أخرى، وبالتالي يتكوّن نسيجٌ من الارتباطات في ما بينها.

وهذا العالم الذي يسكنه الإنسان لا يتكوّن فقط من الأدوات، بل هو مسكون بموجودات أخرى وهي الإنسان الآخر، وبينما تخدم الأدوات الإنسان، فإن الآخرين يصحبونه ويرافقونه، فهو معهم، يصطدم بهم، وعليه أن يقاسمهم العالم، «ومتى ما وُجد الإنسان عاش في نوعٍ من الانفتاح

---

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠١.

يدخل فيه الغير ويتجلّى له، ولهذا فإن وجود الآخرين هو بالنسبة إليّ أصيلٌ أصالة الأدوات نفسها. إني في وجودي أنا أكون في الوقت نفسه مع الآخرين»[٢٣].

تندرج الآنية في العالم من خلال ثلاثة أمور:

١ ـ الموقف، والمقصود به الموقف الذي يتخذه الإنسان تجاه غيره، أي شعور الإنسان بأنه واقف هناك، وهذا الموقف هو شعور عاطفي، والعالم يفرض حضوره على الإنسان من خلال هذه العواطف، فالملل مثلاً، والسرور، والقلق، هو ما يضع الإنسان أمام الوجود، فيكشف له عن حال وجوده هناك.

٢ ـ الفهم، أي إن الآنية تفهم العالم، وتفهم وجودها في العالم، ويتم هذا الفهم بواسطة تحقيق الممكنات، والسعي إلى الكشف عنها، وليس المقصود هنا الفهم بالمعنى العقلي فقط، بل يشمل الفهم العملي، أي هو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وصنعه.

٣ ـ الكلام، لأنه به تصنع المعاني، «والمعنى هو كلّ ما يتحدّد في الفهم، إنه مضمونه المُنظِّم، وليس للكون معنىً إلا بسبب الآنية، لكن المعنى ليس معنى عقلياً فقط، إنه ليس كلّياً مستخلصاً (مجرداً) من حادث، ينطبق على عامة الحوادث التي من النوع نفسه، إنما هو ما يقوم فيه

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠١.

الفهم. إنه يعني بُعد المشروع الإنساني، وزاوية النظر التي منها يتجلّى الشيء وابتداءً منها يمكن أن يفهم في إمكاناته، التي هي أيضاً إمكاناتنا نحن. وهكذا تتخذ الأشياء معاني من حيث هي مادة لإمكاناتنا»[٢٤]. والمعنى هو الذي يؤسّس اللغة، ومن دون اللغة لن تكون الأشياء على ما هي عليه، فاللغة هي التي تستدعيها، أي إن اللغة هي التي تفتح لنا العالم، «وكلّ ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في «معبد اللغة». وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائماً، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الإنسان موجوداً يُعبّر عن نفسه، إن اللغة هي بيت الوجود، الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتخذ كلّ شيء مكانه»[٢٥].

ب ـ بول ريكور

في الستينيات بدأ اهتمام ريكور بفلسفة اللغة، وذلك من خلال نقده لكافة التيارات في هذا المضمار، فقد وجّه نقده للبنيوية التي تكتفي بالنص، وتنظر للغة بوصفها عالماً قائماً بذاته، وتستبعد المؤلف، وقصده من التأليف، لكنه في الوقت ذاته أفاد من البنيوية كثيراً في بناء فلسفته التأويلية. كما نقد ريكور الفلسفة التحليلية ووصفها بأنها لا تمتلك الكلمة الأخيرة في فلسفة اللغة، لكنها مرحلة أولى ضرورية في هذا المضمار. لذلك يعتقد ريكور أن التأويلية فلسفة

---

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠٤.

لغوية منفتحة على كافة التيارات اللغوية، وتتضمنها، وهي تقيم حواراً دائماً مع العلوم الإنسانية[٢٦].

فلسفة بول ريكور متنوعة، ومعقدة إلى حدٍّ ما، لكنها متكاملة وواضحة. ويحرص ريكور دائماً على إيضاح الخط الجامع بين كل أفكاره، ويقترح بعض الباحثين أن يكون «المعنى» هو المدخل لفهم فلسفة ريكور، ابتداءً بالوجودية وانتهاء بالتأويلية. والمعنى شديد الارتباط بالذات، والذات المقصودة هنا هي الذات المبدعة، المتساءلة، يقول د. الزواوي بغورة: «إن الذات هي التي تطرح مسألة وجودها أو تسائل نفسها، إنها الذات المتعددة والمتناهية، تتحقق بوصفها جهداً ورغبة في الوجود. هذه الذات تفترض سلفاً وجود الآخر. وإذا قلنا إن العمل الفلسفي لريكور يدور حول المعنى، فإنه يدور بالتالي حول اللغة، لأن اللغة في جوهرها إبداع، تنمو وتنحو دائماً نحو الخارج، أو إلى ما هو خارج ذاتها، وهي تملك إمكانية التعدد في القول والتعبير والخطاب والنص، لذا وجب وصف الإنسان بكونه الكائن الباحث عن المعنى وليس المالك للمعنى، ومن هنا أيضاً، وجب تعريف الإنسان بأنه «الإنسان المسافر» (homo viator). إن الإنسان لا يوجد في المطلق، بل يوجد في الزمان والتاريخ، يوجد حيث يفكر، ويفكر حيث هو موجود. ولا يمكن فهم الذات

---

(٢٦) انظر: بغورة، الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

من دون توسط اللغة والعلامة والرمز والنص. من هنا يُطرح سؤال اللغة والتأويل في فلسفة بول ريكور»[٢٧].

يؤكد ريكور على علاقة اللغة بالواقع، فاللغة تحيل دائماً إلى شيء غير ذاتها. ويبيّن أن الاعتقاد بأن اللغة تشكل عالماً مستقلاً قد أقصى وظيفة اللغة الأساسية، وهي الترميز، والمراد هنا الترميز بمعناه الواسع، أي القدرة على تصوير الواقع بإشارة، ومن ثمّ فهم الإشارة على أنها تمثل الواقع، وبالتالي تقوم علاقة بين الواقع والرمز، ولذلك تُعدّ القدرة الرمزية القدرة الذاتية الأكبر عند الإنسان، يقول بول ريكور: «اللغة ليست عالماً مستقلاً بذاته، بل هي ليست عالماً. ولكن لكوننا نعيش في العالم، ولكوننا نتأثر بالمواقف فيها، ولكوننا نتجه بأنفسنا كليّة إلى هذه المواقف، فإن لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات ننقلها للغة»[٢٨].

التأويل عند بول ريكور هو «فن تأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلفيها وجمهورها الأولي، يهدف إلى اكتشاف أبعاد جديدة للواقع»[٢٩]. ينشأ التأويل حين تستقل النصوص عن مؤلفيها، أي أن يستقل النص عن قصد المؤلف. وقد كان التأويل منصبّاً على قدرة المؤوّل الدخول في داخل الحياة الروحية للمؤلّف، ولكنه عند ريكور ينتقل

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

التركيز من المؤوّل إلى المؤلّف، ثم يعود إلى المؤوّل نفسه. إن القراءة عنده فعلاً مُنتجاً، أو كما قال ريكور: «أن تقرأ يعني أن تُنتج نصّاً جديداً»، لذلك فإن مهمة فلسفة اللغة أن تكشف عن الوسائط الثلاثة الكبرى، وهي: الواسطة بين الإنسان والعالم، والواسطة بين الإنسان والإنسان، والواسطة بين الإنسان وذاته، وبذلك لا تكون اللغة هدفاً لذاته[30].

٣ ـ الاتجاه البنيوي

يُعدّ فردينان دو سوسور[31] مؤسّس هذا العلم، وهو يرى أن اللغة أداة لكلّ ما هو دالّ، لكنها في الوقت نفسه مجال للمعرفة، أي إن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة، التي يُنظر إليها بوصفها نظاماً قائماً بذاته، يُبحث فيه لذاته[32]، وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقتها بالعوالم الأخرى، وفي علاقتها بالفكر والثقافة[33].

هدف دراسة اللغة عند البنيويين هو التوصيف، معتمدين

---

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٣١) فردينان دو سوسور: عالم سويسري، عاش بين ١٨٥٧ ـ ١٩١٣م، ويعد مؤسس هذا العلم وصاحب التأثير الأكبر عليه، انظر: كونزمان، بوركارد وفيدمان، أطلس الفلسفة، ص ٢٣٩.

(٣٢) انظر: بغورة، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣٣) سأبين هذه المسألة في المبحث القادم.

على المنهج التجريبي، أي على الملاحظة والفرضية والتجربة، وهذا ما جعلها تُصنّف ضمن العلوم الدقيقة، وجعلها مقبولة ومعتمدة من العلوم الإنسانية، وقد أشار دو سوسور إلى عدة ثنائيات تقوم عليها فكرته، وهي(٣٤):

١ ـ **اللغة والكلام**: يميّز دو سوسور بين التصورات الذهنية للغة، والتطبيق العملي للكلام، فاللغة ماهية اجتماعية، مستقلة عن وعي الفرد، أي إنها ضمن (اللاوعي)، أما الكلام فهو تحقيق عيني للغة، وهو مجرد عمل فردي، لذلك هو يتنوّع بتنوّع الأفراد، اللغة تمثل واقعاً اجتماعياً ثابتاً، والكلام فعل فردي متغيّر، اللغة خارج نفوذ الفرد، لا يستطيع التعديل فيها، وبالتالي تُصبح اللغة قانوناً للتفكير، لذلك تهتم البنيوية باستخراج العناصر المكوّنة لهذا النظام اللغوي.

٢ ـ **الدالّ والمدلول**: يحيل الدالّ عند دو سوسور إلى تصور ذهني عن الشيء، وليس إلى الشيء ذاته، والدالّ ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو ذلك الأثر النفسي الذي يتركه الصوت المسموع أو الرمز المكتوب(٣٥).

٣ ـ **التزامن والتعاقب**: التزامن هو رصد العلاقات بين الأشياء المتواجدة، وليس للزمان دخل فيها، أي دراسة

(٣٤) انظر: بغورة، المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٦.

(٣٥) انظر: نصر أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط ٤ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٨٠.

الظاهرة في صورتها الآنية. أما التعاقب فهو دراسة العلاقات بين الأشياء على أساس التغيّر التاريخي، فالدراسة التزامنية دراسة وصفية، تصف اللغة مستقلة عن الأحداث التي أنتجتها، وهي قضية مركزية في التفكير البنيوي، ولا تأتي الدراسة التعاقبية إلا بعد ذلك.

تطورت أفكار دو سوسور في ما يُعرف بـ «حلقة براغ»[(٣٦)]، وهي أوّل من استعمل كلمة «بنية» (Structure)، كمفهوم جديد، عام ١٩٢٨م، حين أصبحت البنية تعني: «دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات»[(٣٧)]، وتعزّزت حلقة براغ بجهود رومان جاكوبسن، الذي أسّس نظرية وظائف اللغة، وهي تعني أن اللغة تُنجز وظائف محددة، كأن يصف الخطابُ العالمَ، وهي الوظيفة التي ركز عليها بول ريكور. وقد تكون وظيفة اللغة التركيز على الباعث أو المرسِل أو المتحدث، وقد تكون التركيز على المستقبِل أو المتلقي أو القارئ، وقد تتعلق الوظيفة بما بعد اللغة، أي التركيز على الخطاب أو الرسالة أو اللغة ذاتها، وقد تكون الوظيفة اتصالية، أي التركيز على إقامة العلاقة مع الآخر[(٣٨)].

(٣٦) حلقة براغ: تأسست في تشيكوسلوفاكيا سابقاً، وضمّت العديد من العلماء من بلدان مختلفة مثل روسيا وهولندا وألمانيا والمجر وفرنسا وغيرها، ونشر هؤلاء العلماء مبادئهم في المؤتمر الدولي الأول لعلماء اللغة في هولندا عام ١٩٢٨م، بعنوان «النصوص الأساسية لحلقة براغ»، انظر: بغورة، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

لم تقف عجلة النقد والتطوير في أفكار البنيوية حتى اليوم، ففي المدرسة اللسانية الأمريكية، ساهم نعوم تشومسكي[٣٩] في نقد البنيوية ومحاولة تأسيس منهج جديد يُعدّ امتداداً لها. يرى تشومسكي أن البنيوية لم تتجاوز مرحلة الملاحظة والتصنيف، وأنها في الواقع لا تختلف عن الدراسات اللغوية القديمة سوى بالكمّ، لا بالكيف، فهي تعتني بالتوصيف من دون التفسير. كما أكّد تشومسكي أهمية الوظيفة الإبداعية للغة، وهي ترتبط أساساً بذات المتكلم. وفي رأيه أن البنيوية أخطأت حين أهملت المتكلم واهتمت باللغة منفصلة عنه[٤٠].

إن شرح البنيوية في نظرية واحدة أمر مستحيل، يقول د. الزواوي بغورة: «على أن البنيوية لا تفيد مدرسة معيّنة يتفق أعضاؤها على قضايا معينة ويتبعون منهجية واحدة، بقدر ما تشكل اتجاهاً عامّاً في البحث يضم تيارات عديدة»[٤١]. وثمة ما يُسمى بـ «ما بعد البنيوية»[٤٢]، التي

(٣٩) نعوم تشومسكي: فيلسوف أمريكي ولد عام ١٩٢٨م، وهو يجمع بين الاهتمام البحثي بالفلسفة واللسانيات، والاهتمام كذلك بالقضايا السياسية والديمقراطية والعولمة، ويُعدّ مؤسّس النظرية التوليدية التحويلية. له العديد من الأعمال، منها التراكيب النحوية، اللغة والعقل، اللغة ومشكلات المعرفة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٤٢) ما بعد البنيوية: ظهرت ما بعد البنيوية بعد المظاهرات الطلابية في فرنسا عام ١٩٦٨م، وهي ردة فعل عنيفة تجاه البُنى وحتميتها، لصالح الفرد والذات وحريته، وهي فلسفات متعددة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٤.

يُعدّ جاك دريدا(٤٣) وميشيل فوكو(٤٤) أهم روادها. وسأبين في السطور القادمة بعض معالم التحليل الأركيولوجي عند ميشيل فوكو، لتأثّر أركون والتصاقه الشديد بها.

ميشيل فوكو

يرى ميشيل فوكو أن البنيوية هي مجمل المحاولات التي تقوم بتحليل «الوثيقة» التاريخية، بينما يجب البحث عن النموذج لهذه الوثيقة، الذي يكشفها ويكشف أثرها في العالم حولها، وهذا ما يدعوه فوكو بالأركيولوجيا، وعلى البنيوية أن تُفسح المجال للتحليل الأركيولوجي ليقوم بمهمته، يقول د. الزواوي بغورة: «أي إن ما يهتم به فوكو هو مختلف الكيفيات التي يعمل بها الخطاب، في حقبة تاريخية معينة، أو بتعبير آخر: كيف يشتغل خطاب معيّن في مرحلة معيَّنة، ولا يهتم بمعنى أو شكل الخطاب، الذي لا تزال البنيوية تطرحه. وعليه، فإنه يختلف عن الطرح البنيوي للغة، ليؤسّس منظوراً لغوياً خاصّاً به»(٤٥).

---

(٤٣) جاك دريدا: فيلسوف فرنسي، عاش بين ١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤م، مهمته الأساسية أن يفكك الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انطلاقاً من مسألة الكتابة، شكّل عام ١٩٧٥م «مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة»، ونظريته التفكيكية تحمل قدراً كبيراً من الغموض، رغم انتشارها، وكثرة المنتسبين إليها، انظر: طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ٢٨٣.

(٤٤) ميشيل فوكو: فيلسوف فرنسي، عاش بين ١٩٢٦ ـ ١٩٨٤. له عدة مؤلفات، منها الكلمات والأشياء، تاريخ الجنون الكلاسيكي، أركيولوجيا المعرفة، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(٤٥) بغورة، الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة، ص ١٥١.

يعرّف ميشيل فوكو الخطاب بأنه: «المجال العام لكل المنطوقات»، أو «مجموعة متفرّدة من المنطوقات»، أو «ممارسة منظّمة تتكوّن من عدة منطوقات». والمنطوق في رأيه هو العنصر النهائي للخطاب، أي العنصر الذي لا يتجزأ[٤٦].

يحاول فوكو أن يبرهن على أهمية الخطاب بمعزل عن المؤلّف، وهو يشير إلى أن ثمة خطابات من دون مؤلفين، كالأحاديث اليومية، والمراسيم والعقود، بل إن بعض النظريات العلمية المعاصرة لا تُسند إلى قائليها، والاعتماد على المؤلف في رأيه يتجاهل تورط المؤلف في شبكة العلاقات الاجتماعية، أي إنه يمنحه الإبداع بمعزل عن تأثره بسلسلة من الخطابات، وهو في موقفه هذا متأثر برولان بارت، الذي أعلن «موت المؤلف». وهو يعتقد أن الاهتمام بالمؤلف حديث النشأة، جاء على يد المجتمع الغربي، يقول د. الزواوي بغورة: «ومن دون شك، فإن الموقف من المؤلف سواء عند فوكو أن عند بارت أملته التأثيرات البنيوية ومفهومها للغة»[٤٧].

يعتمد تحليل الخطاب عند فوكو على أمرين:

الأول: الوصف، والمقصود وصف ما يسمّيه بـ «الأرشيف». والأرشيف مختلف عن التراث، فهو الوجود المتراكم من الخطابات، أي إنها مجموعة من الخطابات التي لا تزال تعمل،

---

(٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

ولها الإمكانية والقدرة على إظهار خطابات أخرى. والأرشيف كذلك: «النظام أو النسق العام لتشكل وتحول المنطوقات»[٤٨]، وهذا ما يجعل اكتشافه في ثقافة أو حضارة ما أمراً عسيراً. ومن هنا ظهر اسم «الأركيولوجيا»، فهي تصف الخطابات باعتبارها ممارسات خاصة في عنصر الأرشيف.

لا يهتم تحليل الخطاب بفكرة البدايات، أي بدايات الأفكار، ولا بالبحث عن المسكوت عنه في الخطاب، بل لا يهتم بالمعنى، ولا بقصد المؤلف، إنما يهتم بتأثير الخطاب في فترة زمنية معينة، وبالتالي فتحليل الخطاب يختلف عن تحليل الفكر، فتحليل الفكر هو محاولة فهم قصد المؤلف، وينبني عليه إبداء الرأي تجاه قصده، أي ظهور خطاب ثانٍ، أي هو قول في قول، أما تحليل الخطاب فهو يهتم بتفرد الخطاب، أي فرادته في شروط وجوده وتأثيره، وفي علاقته بالخطابات الأخرى، وفي إظهاره أو منعه لخطابات أخرى.

الثانية: التاريخ، يُوصف التاريخ من خلال عدة قواعد:

١ ـ **قاعدة التكوّن أو التشكّل**: إن ما يجعل خطاباً ما متفرّداً ليس وحدة الموضوع، ولا قوة المعاني، ولا البراعة اللغوية، ولكن من خلال: «وجود قواعد التكوين أو التشكل لكل مواضيعه مهما كانت موزعة أو مبعثرة، ولكل عملياته أو

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

إجراءاته التي لا تكون غالباً مركبة ولا متسلسلة، ولكل مفاهيمه التي يمكن أن لا تكون متطابقة، ولكل اختياراته النظرة التي تستبعد أحد الاختيارات. فهناك تشكيلة خطابية متفردة كلما استطعنا أن نحدد قواعد لعبة التكون أو التشكل»[٤٩].

٢ ـ **قاعدة التحوّل أو التغير**: أي تحديد الشروط التي اجتمعت في الزمان والمكان الذي ظهر فيهما الخطاب، وسمحت لمواضيع أو مفاهيم أن تتشكل وتظهر.

٣ ـ **قاعدة الترابط أو العلاقة**: أي تحديد علاقة خطاب ما بسائر الخطابات التي جاء في سياقها الزماني والمكاني، وبسائر المؤسسات والظروف الاقتصادية والسياسية وغيرها.

إن الاهتمام منصب هنا على كيفية اشتغال الخطاب في مرحلة ما، وفي الشروط التي سمحت بظهور الخطاب، وفي علاقته بالخطابات الأخرى وسائر المؤسسات، وحتى يتم الكشف بصورة أوضح عن التاريخ بهذا الوصف لا بدّ من الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما الذي كان مسموحاً الحديث فيه؟

- ما هي المنطوقات المسموح بتوثيقها، وتلك التي تقرر نسيانها؟ ما هي المنطوقات المسموح باستعمالها وتداولها، وتلك التي تقرر إقصاءها ومراقبتها؟

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

• ما هي المنطوقات التي أضفيت عليها الشرعية، والمنطوقات التي أُقصيت وعُدَّت أجنبية؟

• ما العلاقة بين المنطوقات الحالية والماضية؟

• ما هي المنطوقات التاريخية والأجنبية التي نعيدها للحاضر كما هي؟ وما هي تلك التي نُجري عليها تحولات تأويلية؟ وما هي تلك التي نرفضها ونُقصيها؟

تبيّن هذه الأسئلة أن الأركيولوجية لا تبحث في الفكر، ولكنها تبحث في كيفية ظهور الأفكار، وفي تحولاتها، وفي بيئتها، وهي بذلك تهدف إلى ثلاثة أمور، **أولاً**: معالجة الخطاب بوصفه «أثراً» قابلاً للوصف، **ثانياً**: البحث عن شروط وجود الخطاب، **ثالثاً**: إحالة الخطاب إلى حقل الممارسة التي ينتشر فيها[٥٠].

ابتدأت الدراسات والأبحاث في هذا الاتجاه (تحليل الخطاب) منذ الستينيات، وفي التسعينيات انتقل تحليل الخطاب من الهامش إلى المركز، وظهر ما يُعرف بالمدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب، وهي تستند في كثير من آرائها إلى ما كتبه ميشيل فوكو. وقد ظهرت اتجاهات أخرى داخل هذا الاتجاه[٥١].

---

(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

ثالثاً: اللسانيات في فكر محمد أركون

يُبيّن أركون أنّ اللسانيات تضخمت أكثر من اللازم، فاتجاهاتها متداخلة ومتشابكة، وقد سبّب ذلك ضرراً لهذا العلم، ولكنّه يعتقد أن ثمة إعجاباً وإقبالاً على اللسانيات، وذلك بسبب تراجع الإيمان بوجود حقيقة ثابتة، وتراجع الإيمان بالخلاص النهائي الذي طالما بحث عنه الإنسان من خلال الأيديولوجيات المختلفة، وحلّ بدلاً من ذلك البحث عن طرائق تشكّل المعنى في التاريخ والواقع، فالسؤال المركزي الذي يشغل بال الباحث اليوم كما يقول أركون هو: «طبقاً لأيّ آلية ينبني المعنى، أو يَنْصَنِع وينحل، أو يتحجب ويتعرّى؟.. إن تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر (نوظّف) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا. ثم صراعنا ضد الموت... إلخ»، ثم يقول: «إذا كان التاريخ، إذاً، هو المكان الذي تصطرع فيه طوباوياتنا، فإن اللغة هي أداة للاتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحققها بشكل أفضل، ضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمرٌ لا بدّ منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية»(٥٢). إن أركون يعود بنا الآن إلى نسبية الحقيقة، وهو ما يؤكد لنا أن التصور تجاه الحقيقة هو الفكرة

---

(٥٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٢١.

المركزية في التعامل مع النص، ولذلك يؤكد أركون أن الحقيقة عند اللسانيين هي: «مجموعة من المفهومات الحافّة المشتركة لدى جماعة بشرية معيّنة»[٥٣].

إن الاعتقاد بأن النص يحوي الحقيقة، خصوصاً الحقيقة الغيبية، يجعل للنص قداسة عند القارئ، أما الاعتقاد بنسبية الحقيقة، فهو يشغل الباحث بانشغال الإنسان بها، وبآليات تشكّلها، وبالتالي لا تصبح للنصوص أي قداسة، فما يشغل الباحث الأركيولوجي الذي تخلى عن الحقيقة أساساً، ولم يعد يبالي بها، هو السؤال عن كيفية تشكيل القرآن للمعنى، والتعامل معه بوصفه نصّاً مقدّساً لدى المؤمنين به، وهذا شرط وميزة للألسنيات الأركيولوجية كما يوضّح محمد أركون[٥٤]، وهذا ما يجعل المواجهة قائمة بين الفقهاء والمفسرين، والمختصين في اللسانيات، فالفقهاء والمفسرون يتعاملون مع القرآن الكريم بوصفه كلام الله ورسالته إلى الناس لأجل هدايتهم، فالقراءة لأجل البحث عن مراد الله تعالى بحسب الطاقة البشرية، أما المختصون في علوم اللسانيات فهم يبحثون عن وصف هذا الخطاب، أي القرآن الكريم، وتبحث الأركيولوجيا خصوصاً عن اشتغال الخطاب في الثقافة والواقع[٥٥].

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٥) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨)، ص ١١١.

يبين أركون أن ثمة فرقاً جذرياً بين اللسانيات قبل الستينيات وبعدها، يقول: «فالفرق بين هذه العلوم التقليدية والعلوم الحديثة لا يخصّ فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإنما هو يمثّل طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le signe) نفسها في الصميم وأصابت نظرة الإنسان (أو الروح) إليها، لهذا السبب نقول بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع في منطقة ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية والباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطفرة، ولم يعد ممكناً اليوم إقامة أيّ حوار في العمق بين هذين النوعين من الباحثين»(٥٦).

أركون يَعدّ نفسه من الاتجاه الألسني الذي ظهر بعد الستينيات، وهو يقصد بالتحديد الاتجاه الأركيولوجي، وبتحديد أكثر اتجاه ميشيل فوكو، وانغماس أركون في هذا المنهج، ومحاولة إسقاطه على القرآن الكريم وعلى التراث الإسلامي كله واضحة وجلية.

رابعاً: العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر

يعتني المختصون باللسانيات عناية كبيرة بدراسة العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر والثقافة، ويختلف الاهتمام والهدف من دراستها من اتجاه إلى آخر، والمراد بالثقافة هنا النتاج الفكري لمجتمع ما الذي يأخذ حيّزه التطبيقي

(٥٦) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٢١.

مادياً، جاء في إعلان مكسيكو في مؤتمر الأونيسكو للثقافة الذي عُقد المكسيك عام ١٩٨٢م، أن: «الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن يُنظر إليها اليوم أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وتشكل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونُظم القيم والتقاليد والمعتقدات»، و«هي التي تمنح الإنسان القدرة على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والإلتزام الأخلاقي»[٥٧]، فالثقافة إبداع إنساني لايُورّث، إنما تنتقل الثقافة من جيل إلى جيل، ومن مجتمع إلى آخر، من خلال العادات والتقاليد والقوانين والأعراف، وهي متغيرة وليست ثابتة، تخضع للتعديل والتطوير والتبديل، من أبرز سماتها الاختلاف والتباين، لكنها مع ذلك تتشابه في خطوطها العامة، ذلك أنها تنتمي للإنسان.

والفكر[٥٨] يسبق الثقافة، وهو أرفع أشكال الوعي الإنساني، ومن أهم سمات الفكر المجرد ارتباطه باللغة، فلا

---

(٥٧) نسيم عون، الألسنية: محاضرات في علم الدلالة (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

(٥٨) جاء في المعجم الفلسفي: «وجملة القول أن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس دلّ على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دلّ على الموضوع الذي تفكر فيه النفس»، انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢)، ج ٢، ص ١٥٥.

وجود للفكر من دون لغة. والمراد باللغة عند اللسانيين تلك القدرة الذهنية المكتسبة، التي تتجسد في نسق من الرموز الاعتباطية، التي تربط اللفظ بالمعنى، ويتواصل بها أفراد مجتمع ما، فمن خلال اللغة تتحقق معرفة العالم، لأن النشاط اللغوي يؤدي إلى إنتاج المعنى، واللغة ظاهرة اجتماعية تاريخية، تقوم بوظيفة التعبير عن الفكر، فتجعله موضوعياً، وهي تتمتع باستقلالية ذاتية نسبية، وهي في الوقت نفسه تعيد إنتاج الفكر والثقافة.

يبيّن دو سوسور أن اللغة موضوع قائم بذاته، أي إن دراسة اللغة يجب أن تكون لأجل اللغة، بمعزل عن فكر الإنسان وتفكيره ونفسيته ونشاطه، فالتركيز في دراسة اللغة يكون على واقعها وبنيتها، بصورة مستقلة عن العالم الخارجي. وهنا تكمن إحدى أبرز الإشكاليات في اللسانيات، فهل يعني ذلك الاكتفاء بدراسة النظام الداخلي للغة من دون دراسة العلاقة الجدلية بينها وبين الثقافة والواقع، وبينها وبين التاريخ كذلك؟ أم أنها تجمع بين الأمرين، بين دراسة اللغة في ذاتها، ودراستها في علاقتها بالعالم الخارجي؟ وهل يُعدّ هذا تناقضاً؟ إن هذا يعود بنا إلى تعدد اتجاهات الدراسات اللسانية.

يقول هاشم صالح: «تمثّل هذه المعادلة المتشابكة ـ يقصد العلاقة الجدلية بين اللغة والتاريخ والفكر ـ أهمية كبرى بالنسبة إلى دراسة تاريخ الفكر، أي فكر. فنحن لا نستطيع أن ندرس مرحلة فكرية في الماضي القريب أو البعيد

إذا لم نأخذ بعين الاعتبار وضع اللغة آنذاك وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة، وعلاقة كل ذلك بالزمن ومشروطيتها به»[٥٩]. إن محمد أركون في منهجه الأركيولوجي يركز على دراسة هذه العلاقة التبادلية والتي يجعلها بين اللغة، التاريخ، الفكر، وهي متسقة مع غرضه من الدراسة، أي البحث عن آليات إنتاج المعنى، والبحث في كيفية اشتغال الخطاب في مجتمع ما.

يعتني محمد أركون بالعلاقة الجدلية بين اللغة، التاريخ، الفكر في العصر النبوي، وهو يعتقد أن ثمة فرقاً كبيراً بين دراسة الخطاب القرآني ودراسة النص القرآني، فالخطاب القرآني هو القرآن الكريم في عصر النبوة، أي في لحظات تنزله، وفي لحظته الشفهية. أما النص القرآني فهو القرآن الكريم بعد وفاة النبي (ﷺ)، وهو بالتحديد حين جمعه عثمان بن عفان (ﷺ) القرآن الكريم، أي القرآن المكتوب. وقد مرّ معنا الفرق بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب، ولا ضير في ذلك، لكن أركون يطوّر الفكرة إلى أبعاد أخرى[٦٠].

يبيّن أركون أن اهتمامه باللحظة التدشينية الأولى ـ عصر النبوة ـ لا ينطلق من منطلق الإسلاميين، أي اعتقادهم

---

(٥٩) انظر: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٦.

(٦٠) انظر: أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٧١.

بقداسة تلك المرحلة، ولا من منطلق الإصلاحية الإسلامية باعتقادها أن العودة إلى النص ستحقق فهماً أفضل للقرآن الكريم. إن السبب عنده مختلف تماماً، يقول أركون: «ولكن حصل أن اتخذ القرآن وتجربة المدينة نوعاً من الأقدمية أو الأسبقية التي لا مجال للشك فيها. لقد أدخلا أشكالاً من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال ومؤلفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا»[٦١]، فلا يمكن ـ في رأيه ـ فصل تجربة المدينة المنورة التي هي استمرار لتجربة مكة المكرمة، عن الخطاب القرآني، ولا بدّ من البحث في العلاقة بينهما، وهذا ما سيوصل إلى اكتشاف العلاقة بين اللغة، التاريخ، الفكر. إن دراسة تلك اللحظة التدشينية عند أركون تعني دراسة التجربة الفردية للنبي (ﷺ)، وهو يعني بذلك تجربته النبوية من حيث هو إنسان، هذه التجربة التي تنتمي إلى لغة لها قواعدها، ولها موضوعيتها، ثم أثر ذلك على التاريخ، أي الثقافة، ومن ناحية أخرى دراسة الضغوط التي شكلها التاريخ على فكر النبي (ﷺ)، وأثر ذلك على إنتاجه للغة. ويمكننا ـ في رأيه ـ أن نلحظ هذه التفاعلات حين نتأمل في السور المكية والمدنية، فثمة نصٌّ تشريعي، وثمة حكاية أسطورية ـ بحسب تعبيره ـ ، وثمة توجيه وإرشاد، وبين كل هذه النصوص فروقات. وثمة أيضاً تداخل

(٦١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٦.

بين الظرف الآني والأبدية، أي علاج القرآن الكريم لمشكلات الواقع أثناء تنزله، وكونه صالحاً لكل زمان ومكان، وثمة تداخل بين الدنيوي والمقدّس، أي بين الحديث عن الدنيا وشؤونها والحديث عن الدين[٦٢].

يتساءل أركون عن مصدر تشكل القيم الدينية، ويقول إن إجابة المسلمين ستشير إلى القرآن الكريم، ذلك أن التسلسل عند الإسلاميين يبدأ من كلام الله تعالى الذي يحوي المنظومة القيمية، وهو الخطاب القرآني، ثم تحوّل هذا الخطاب إلى نصّ مكتوب لا يقبل التشكيك فيه، لذلك هو خطاب رسمي مغلق. وهذا الخطاب يفسّره العلماء المختصون، فينتج النصّ المفسِّر، ثم يتحول إلى واقع معاش للمسلمين. وإذا أراد الفقهاء العودة إلى المنظومة القيمية، فإنهم يعودون إلى النص الأول، أي القرآن الكريم. لكن الإجابة عن السؤال من خلال الدراسات اللسانية تجعل الأمر معكوساً، فبدلاً من البداية بالقرآن الكريم من أجل الوصول إلى المنظومة القيمية، لا بدّ من العودة إلى الوراء للبحث عن طريقة تشكّل القيم، يقول: «إذا ما تابعنا الرجوع إلى الوراء وأعدنا قراءة النص الرسمي المغلق والنهائي، فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها؟ إننا نجد، بشكل أساسي، تمفصلاً أو التحاماً، فريداً بين التجربة الاجتماعية ـ التاريخية لمجموعة من المؤمنين واستخدام معيّن للفكر ونمط خاص من أنماط التعبير. وهذا أحد أبرز

(٦٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.

الأمثلة على الحركة التي أشرنا إليها آنفاً ما بين اللغة والتاريخ والفكر»، ثم يقول: «إن خروج شعب موسى وعذاب المسيح وهجرة محمد هي أحداث تأسيسية توحِّد بشكل لا ينفصم ما بين القيم المعاشة، والنظرة الفكرية الخاصّة التي ترتفع بهذه القيم إلى درجة التعالي، وطراز من التعبير ذي بنية ميثية (أسطورية). إن تاريخية القيم المختَرَعَة والمعاشَة، والنشاطية المحورية للفكر الذي يؤسّس هذه القيم بقدر ما يتأسس بها أو عليها، ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالة هي المحاور الثلاثة التي تشكّل اللحظة النبوية وتميّزها عن كل تلك اللحظات التي ستجيء في ما بعد وتُشتَق منها أو تعتمد عليها بدرجات متفاوتة»[٦٣].

وعلى الرغم من هذه العلاقة الجدلية يعتقد أركون أن القرآن الكريم استطاع أن يتفوق على النصوص الأخرى، بل استطاع أن يتفوق على اللغة ذاتها في عصره، هذا ما يشير إليه بـ «القطيعة» مع نظام اللغة العربية السائد في زمان النبوة. واستطاع القرآن الكريم كذلك أن يرسّخ أشكالاً من التعبير لا تزال تتحكم بالروابط الكامنة بين اللغة والفكر، وبالتالي تتحكم بطريقة التفكير لدى المسلمين[٦٤].

لا بدّ من أن نلحظ أن الاتجاه الأركيولوجي يميل في

(٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢١.
(٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢.

دراسته للخطاب وأثره في التاريخ إلى الطريقة الفضائحية، فهو يتعامل مع النصوص وكأنه يكشف مؤامرة تدور في التاريخ، زيّفت الوعي، وضلّلت الناس، فبعض المعطيات التي ذكرها أركون سابقاً صحيحة، لكنه يصوغها بأسلوب تآمري، فهذه الأركان الثلاثة التي يركز عليها وعلى التفاعل بينها، وهي القيم المعاشة، والنظرة الفكرية الخاصّة التي ترتفع بالقيم إلى درجة التعالي، وطراز من التعبير ذي بنية أسطورية، تُشعر بأن ثمة استثماراً للواقع بقوة لغوية تفوق قدرة الناس، جعلت من الأمور الحياتية المعاشة أموراً دينية. ولو أن أركون نظر إليها بطريقة مختلفة، لتشكّلت لديه نتيجة مختلفة تماماً، فالقيم المعاشة متوارثة وقارّة في كل مجتمع، وتراث المجتمعات مزيج بين وصايا الأنبياء، وحكمة الحكماء، وعلم العلماء، لذلك جاء النبي (ﷺ) ليتمم مكارم الأخلاق، أي ليبعد السيئ منها، ويتمم الحسن، وكانت معجزته القرآن الكريم، الذي هو معجز بلغته في الأساس، لذلك تفوق على الخطابات الأخرى، واستطاع أن يعيد تشكيل الثقافة. لقد حدث ذلك بالفعل، ليس بمؤامرة وخديعة للناس، ولكن برحمة إلهية.

إن ثمة فرقاً كبيراً بين البحث عن المنظومة القيمية في أصالتها ونقائها، والبحث في طريقة تشكلها، فالبحث عنها يقودنا إلى العودة إلى القرآن الكريم والبداية به. أما البحث عن طريقة تشكلها من دون اهتمام بصحتها أو بطلانها، سيجعل المنهج الذي اختاره أركون هو المنهج المفضّل، مع

أنه بإمكاننا أن نفتش عن ذلك من دون افتراض المؤامرة في التاريخ، وستكون النتيجة مختلفة، سنستطيع الكشف عن كل ما هو بشري في القيم، وعن تحوّل البشري إلى مقدّس في لحظات وظروف تاريخية معينة، وهو ما يعيد المنظومة القيمية إلى نقائها الأصلي، لا أن يجعل منها مؤامرة تاريخية.

خاتمة

محمد أركون شخصية غير اعتيادية، لا أملك هنا إلا الامتنان بحجم الفائدة التي خرجت بها من قراءة كتبه وتحليلها ومحاولة نقدها، إنه يجعلنا نفكر فيما لا نودّ التفكير فيه، يتقن أشكلة القضايا، ويعرف أين وكيف يطرح الأسئلة، تلك الأسئلة التي لا تغيب عن العقل بمجرد أن تظهر.

لا يمكن أن نفهم كلام أركون دون العودة إلى المنهجيات التي اعتمد عليها في كتاباته، لابد من قراءات مطوّلة في النزعة التاريخية، والإنسانية، والظاهرة الدينية، ولابد من الوقوف طويلا عند اللسانيات، لنتمكن من الإفادة من أسئلته.

بقدر إشادة أركون بمدرسة الحوليات التاريخية، إلا أنه تحفّظ عليها فيما بعد، ونادى بعلم النفس التاريخي، الذي يهتم بدراسة العقلية الجماعية، ويعنى كثيراً بدراسة الخيال والأسطورة، وهو مؤمن بـ (التاريخية) التي تحاول تفهّم إنتاج الحقيقة، وتعتني بالتساؤل، وينقد شكلانية النزعة الإنسانية التي تتغنى بمركزية الإنسان، ولا ترى مآسيه الحقيقية، ويأخذ عليها استغناءها عن حاجاتها الروحية ووقوعها في الإلحاد،

لذلك نادى بأنسنة مؤمنة تتفق مع آرائه التي يوضحها في نقد (الظاهرة الدينية).

إذا كان أركون ينتمي لمفكري (ما بعد الحداثة)، فهل كان عدمياً، يئس من العثور عن الحقيقة فنفى وجودها، وراح يبحث عن كيفية إنتاج الإنسان لها عبر التاريخ، وعن القوى التي تحاول السيطرة علينا وإيهامنا بوجودها؟ هل يحاول أركون أن ينتقل بنا من منظوماتنا المتماسكة -أيّاً كانت- إلى نسبية مطلقة؟

أم أن ثمة مشروعاً قد انتهت صلاحيته، وانتهت مشروعية نموذجه، فدخلنا في مرحلة (ما بعد الحداثة)، ومن الظلم أن نقيّم أفكاره الآن، فصورة النموذج القادم لم تكتمل بعد، لأنه لا ينتقل بنا من نموذج إلى نموذج وحسب، بل يعيد صياغة مفهوم الحقيقة بالكامل، فلا يجوز أن نحاكم منظومته بناء على مواصفات منظومتنا، وعلينا أن نكون أوسع أفقاً، لنتقبل شكلاً جديداً من أشكال الحقيقة.

علينا أن لا نخشى من الأسئلة، وأن نعتني بالفهم قبل التفكير بالدفاع والرد، لا يضرني أن يكون أركون قد استفزني كثيراً في استنتاجاته، أو في لغته، بل إني أجد نفسي ممتناً له لكلّ ذلك القلق، ولكلّ تلك الأسئلة التي أوجدها في عقلي، وإلى ذلك الحوار الهادئ أحياناً، والصاخب أحياناً أخرى، التي أجريتها مع نصوصه لساعات طويلة، وأظنه أراد ذلك أكثر من أن يقنعني بأفكاره.

المراجـــع

كتب

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. ط ٢. بيروت: مكتبة تحقيق التراث، ١٩٩٣.

أبو زيد، نصر. **النص والسلطة والحقيقة: إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة**. ط ٤. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

أركون، محمد. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**. ترجمة وإسهام هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

ـــــ . **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. ط ٣. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ـــــ . **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ـــــ . **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٣. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨.

ـــــ . **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

ـــــ . **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

ـــــ . **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

ـــــ . **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦.

أفلاطون، **محاورة كراتيليوس، (في فلسفة اللغة)**، ترجمة ودراسة عزمي طه السيد أحمد. عمان: وزارة الثقافة الأردنية، ط١، ١٩٩٥م.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

بغورة، الزواوي. **الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

بلقزيز، عبد الإله. **العرب والحداثة: دراسات في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

بن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة محمد الميساوي. ط ٢. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١.

التريكي، فتحي ورشيدة التريكي. **فلسفة الحداثة**. بيروت: مركز الإنماء القومي، [١٩٩٢].

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٣. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

ـــــ . ـــــ . ط ٤، مزيدة ومنقحة وبمدخل جديد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

ديورانت، ول. **قصة الفلسفة: حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، من أفلاطون إلى جون ديوي**. ترجمة فتح الله المشعشع. بيروت: مكتبة المعارف، ٢٠٠٤.

الراغب الأصفهاني. **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**. تحقيق صفوان عدنان. دمشق: دار القلم، ١٩٩٢.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. ترجمة كمال أبو ديب. ط ٧. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٥.

سميث، هوستن. **أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمقة لأديان العالم الكبرى توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها**. ترجمة، تحقيق سعد رستم.

السواح، فراس. **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**. ط ٤. دمشق: منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٢.

صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢.

طرابيشي، جورج. **معجم الفلاسفة**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز العربي الثقافي، ٢٠٠٥.

ـــــــ . **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

ج ١: **الألفاظ والمذاهب**.

العقيقي، نجيب. **المستشرقون**. ط ٤. [د. م.]: دار المعارف، [د. ت.].

عون، نسيم. **الألسنية: محاضرات في علم الدلالة**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥.

غدنز، أنتوني. **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**. بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة وتقديم فايز الصُيّاغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. (علوم إنسانية واجتماعية)

كازانوفا، خوسيه. **الأديان العامة في العالم الحديث**. ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند؛ مراجعة الأب بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. (علوم إنسانية واجتماعية)

كونزمان، بيتر، فرانز ـ بيتر بوركارد وفرانز فيدمان. **أطلس الفلسفة**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠١.

كيرني، ريتشارد. **دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور**. ترجمة سمير مندي. [عمّان]: أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**. ط ٢. باريس؛ بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١.

مسرحي، فارح. **الحداثة في فكر محمد أركون**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦.

المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

نـــدوة

حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠٥.